CELESTINO PULCINI

PA-IV-29

L'etica di Spinoza

STUDIO CRITICO, GNOSEOLOGICO, STORICO

CON PREFAZIONE

DI

B. VARISCO

A. F. FORMÍGGINI, EDITORE IN GENOVA

1914

81608 I

PROPRIETÀ LETTERARIA

47887 \29

Livorno, 1914 - Officina d'Arti Grafiche G. Chiappini.

PREFAZIONE

Il mondo, per ciascuno di noi si spezza in due parti: la pensata, cioè l'oggetto, e la pensante o il soggetto. La prima si risolve in una moltitudine di corpi estesi, distribuiti nello spazio, di cui ciascuno è dotato di molte proprietà che variano secondo certe leggi. Al variare dell'oggetto esteso molteplice corrisponde il variare del soggetto pensante. Questo pensa sè medesimo in due modi: come pensante (cioè come soggetto) e come uno dei corpi che formano parte dell'oggetto esteso; il soggetto, cioè, si pensa oggettivamente non meno che soggettivamente. Ciascuno di noi chiama suo quel corpo il pensiero del quale costituisce la faccia oggettiva del pensiero di sè medesimo. Il pensiero del soggetto e il suo corpo son la stessa cosa considerata sotto due aspetti diversi. Si può dunque dire per un verso: il pensiero del soggetto è una funzione del suo corpo; questo, essendo uno dei tanti che formano la realtà, varia insieme con gli altri secondo certe leggi; al variare in generale dei corpi corrisponde un variare nel pensiero soggettivo; e a questa corrispondenza si deve se il pensiero soggettivo è pensiero, cognizione del mondo corporeo esteso. Ma si può dire per un altro verso: l'es-

serci del mondo corporeo esteso consiste nel suo essere pensato dal soggetto; il mondo corporeo esteso esiste soltanto come oggetto per il soggetto. Questi due modi, con che il soggetto pensa la realtà, sembrano alla prima opposti, ma, riflettendo, si riconoscono subito come due modi con che il soggetto pensa la realtà, e nell'uno e nell'altro la realtà non esiste per il soggetto che in quanto pensante. L'opposizione tra i due modi non è che opposizione correlativa tra la soggettività e l'oggettività del pensante: una realtà non esiste per il soggetto che in quanto è pensata.

***

Ma vi sono altre considerazioni da fare. Ciascuno di noi, come apprende il suo corpo, apprende altri corpi analoghi; e ritiene che a ciascuno di essi sia connesso un pensiero analogo al suo; che ciascuno sia il corpo di un soggetto. L'analogia tra la coscienza di un soggetto (il suo pensare attuale, di fatto) e la coscienza di un altro soggetto sta in ciò: che l'una e l'altra sono soggette alle medesime leggi necessarie; che i due contenuti, quantunque diversissimi nei particolari, hanno però sempre in comune alcuni caratteri generalissimi. Con tutto ciò le due coscienze sono distinte irriducibilmente come coscienze; non si riducono mai, neanche in parte, a una sola. Il che sembra escludere la possibilità che un soggetto conosca l'esistenza d'un altro soggetto; l'analogia tra l'uno e l'altro essendo conseguibile soltanto a condizione che almeno uno dei due non ignori l'esistenza dell'altro. Il fatto sta (e il fatto si fonda su di una legge fondamentale del pensare soggettivo) che un soggetto riesce insieme a conoscersi come un pensante

singolo e a conoscere che vi sono altri pensanti singoli sicchè ciascuna delle due condizioni è condizione dell'altro. Vi sono molti pensanti singoli e la realtà estesa oggettiva, di cui fanno parte i loro corpi, è una sola per tutti. Ne segue che l'esistenza di questa realtà non si risolve nel pensiero soggettivo di nessun pensante singolo, come tale, bensì nel sistema connesso dei pensieri soggettivi attuali e attuabili, cioè nel sistema delle singole coscienze. Tutto ciò è inintelligibile, assurdo, se il pensiero è, come da molti è inteso, sinonimo di pensiero astratto, ma non presenta più alcuna seria difficoltà quando si avverta che il pensiero astratto non è che una formulazione delle leggi dell'effettivo concreto pensare il quale implica, oltre al momento strettamente conoscitivo, anche i momenti conoscitivo ed affettivo.

Non solipsismo

Unità della realtà estesa oggettiva. Unità degli oggetti

Unità sistematica delle singole coscienze (Sistema soggettivo)

Momenti dell'effettivo pensare concreto: conoscitivo, affettivo

***

II

Il pensiero soggettivo è sottoposto a certe leggi necessarie, il cui fondamento sta senza dubbio nell'unità del pensiero medesimo (un pensiero soggettivo c'è in quanto c'è un soggetto; e un soggetto c'è in quanto certi fatti di coscienza sono fatti di una medesima coscienza, mentre delle coscienze ce n'è più d'una). Che la necessità dominante la realtà oggettiva sia riconducibile a necessità di pensiero è presso a poco evidente; nè dopo quanto si disse ha bisogno di chiarimenti. Ma quelle medesime leggi necessarie che valgono per il pensiero d'un soggetto valgono per il pensiero di ogni soggetto e in ordine al connettersi dei pensieri di quanti si vogliano soggetti; pensieri che appunto perciò costituiscono, come si disse, un sistema e non semplicemente un aggregato. La necessità del pensiero

Leggi necessarie del pensiero soggettivo

Unità del pensiero

1. Necessità oggettiva e necessità di pensiero

Sistema dei pensieri

soggettivo singolo si fonda nella sua unità e sul valore universale della medesima necessità; l'esserci un sistema dei pensieri e dei soggetti, sottoposto alle medesime leggi che il pensiero di ciascun soggetto, implica nello stesso modo una suprema unità dei soggetti. Sulla quale non diremo altro, il nostro intento qui essendo, non di costruire una teoria ma di fissare soltanto alcuni dati e alcuni principii che sono imprescindibili a qualunque teoria. Bensì dobbiamo aggiungere che l'unità suprema dev'essere concepita in guisa da non escludere anzi da implicare la molteplicità. L'unità è unità di soggetti distinti: un sistema. Certo, sistema è una parola che da sola non costituisce una spiegazione; in ogni modo quel che si tratta di comprendere non è che questo: in che modo i molti soggetti si colleghino essenzialmente; un collegamento che ne sopprimesse la molteplicità non risolverebbe il problema proposto.

***

IV

Come l'universale necessità è una conseguenza dell'unità suprema, così l'accidentalità è una conseguenza della molteplicità. La necessità pura come tale, di cui ci da esempio la concatenazione geometrica è fuori del tempo, è quanto dire che il variare temporaneo implica l'accidentalità, ossia la molteplicità perchè dalla pura unità non segue che la necessità. Ma è da notare che quella necessità, di cui abbiamo notizia, non è che una legge del variare; viceversa che un variare non soggetto ad alcuna legge non è concepibile. Dunque: necessità e accidentalità unità e molteplicità si presuppongono a vicenda; il considerarle separatamente non è che un'astrazione. La molteplicità non è

qualcosa di opposto e di estraneo all'unità; l'accidentalità qualcosa di opposto e di estraneo alla necessità; nè il variare temporaneo qualcosa di opposto e di estraneo all'estemporaneità; mentre anzi, nel mondo conoscibile, senza la molteplicità l'accidentalità e la temporaneità non si realizzerebbero l'unità la necessità e l'estemporaneità, quelle non si realizzerebbero senza queste. In che modo è possibile concepire l'universo in guisa che nella concezione i caratteri notati e apparentemente contrari non risultino più contrari ed anzi si esigano s'integrino a vicenda? È un problema che non dobbiamo risolvere qui; basti aver notato che una concezione dell'universo è possibile soltanto a condizione che il problema si risolva; che il problema va risoluto nei termini precisi nei quali fu posto. E insolvibile non può essere, perchè gli elementi, che a prima vista sembrano inconciliabili, sono gli elementi del pensiero; l'esigenza che ne impone la conciliabilità è l'esigenza stessa del pensiero; e l'esigenza del pensiero non può non essere soddisfatta perchè il pensiero esiste.

***

Quanto abbiamo rapidamente accennato è più del bisogno per affermare che la filosofia di Spinoza deve considerarsi come oltrepassata senza ritorno. Infatti: l'estensione, secondo Spinoza, è della sostanza unica un attributo parallelo equipollente al pensiero, mentre il suo esserci non è che l'esserci come oggetto pensante; l'unità, come la concepisce Spinoza, esclude l'accidentalità, quindi la variazione, quindi la reale molteplicità; mentre s'è visto che senza la molteplicità senza la variazione senza l'accidentalità non ci sarebbero neanche l'unità, l'estemporaneità,

Unità Suprema
Sost. (unica)
Est. — Pens.
Modi — Modi
Molteplicità — Molteplicità

Parallelo ?

(1) Quale errore: sarebbe come dire che la sostanza unica esclude i Modi.
Molteplicità
Variazione
Accidentalità

Il Parallelismo dell'Estensione e del Pensiero deve essere inteso come corrispondenza di raggi in un circolo

la necessità indubbiamente nota. Ma la dottrina di Spinoza, se non è accettabile tal quale, conserva e conserverà un valore storico di prim'ordine. Studiando Spinoza, noi e comprendiamo con chiarezza le conseguenze, cioè il significato vero, di opinioni accettate fino allora senza un esame accurato, e ci prepariamo a porre in modo più esatto le questioni che egli si era proposte: questioni che per noi vengono ad essere in parte mutate ma perchè le vediamo attraverso alla sua riflessione potente e alla sua discussione sagace. Forse l'Autore del presente *Saggio* esagera un po' l'importanza dello Spinozismo come dottrina sempre accettabile. Su di che non aggiungerò altro. In ogni modo, ha, con la sua diligenza lodevole, contribuito a mettere in più chiara luce una filosofia che deve essere intesa e posseduta bene da chi voglia orizzontarsi nella storia della filosofia e procedere con frutto nell'indagine filosofica. Il *Saggio* accurato ed acuto può essere di non poca utilità; merita l'attenzione benevola e la riconoscenza degli studiosi.

B. VARISCO.

INTRODUZIONE

Il secolo XIX, presso al tramonto, accennava ad una rinascenza spiritualista e cristiana. Le scienze, travagliate dall'empirismo che tutto isterilisce, appagando la sola curiosità dei sensi, ci ravvolgeva nel dubbio che attanagliava le menti, e la società, logorata dalla più terribile e funesta e tumultuosa anarchia di sistemi opposti che s'incrocicchiavano si urtavano e si confondevano, ritornava alla vita dello spirito. Lo spirito conduce il mondo e il mondo non se ne avvede. Il tumulto degli interessi e delle passioni spegne il rumore impercettibile delle idee: ma queste, sempre attive e silenziose, fanno e disfanno nel loro infaticabile lavoro la trama vivente delle coscienze generando talvolta rivoluzioni profonde. La scienza moderna, francamente materialista o fiaccamente scettica, affermava che il fatto sensibile sperimentale era l'unica realtà al mondo opponendo una barriera che impedisse l'al di là. Questa scienza grossolana, rappresentata dal materialismo dogmatico o monismo materiale di Haeckel dall'agnosticismo di Huxley e Spencer, divenute di moda, aveva sostituito alla concezione spiritualista: « DIO, ANIMA, LEGGE MORALE », *quella monistica determinista meccanica. Ma la tendenza positiva e materialista che si stendeva pian piano sulle varie forme della vita generò una reazione e l'attuale risveglio idealista, la pro-*

fonda agitazione delle coscienze, il segreto lavorio dell'anima. E la reazione venne dalla stessa Iena che era stata la culla di Haeckel da cui balzava Rudolf Eucken. Nel mondo Anglo-Sassone sorgeva la grande figura di James Seth, col suo studio « Study of etichal principles », suonava la protesta del Balfour col suo libro « Le basi della fede » e di James Ward prof. a Gambridge coi suoi due poderosi volumi « Naturalisme and agnosticism ».

Il materialismo aveva ridotto il mondo ad una continuità perfetta e i più alti fenomeni della vita psichica ad un meccanismo volgare: all'eterna immutata materia, all'eterno immutabile moto.

Il Boutroux in Francia notava che nell'Universo vi è ad ogni passo il contingente, il nuovo, il discontinuo e che era artifizio e illusione ridurre al fenomenò chimico il meccanico, il biologico al chimico, lo psichico al biologico; e Igino Petrone, che nella mia terra del Sannio antico ebbe i natali, più vittoriosamente nel suo libro « I limiti del determinismo scientifico » combatteva aspramente la scienza nefasta affermando che: La negazione di Dio, dell'assoluto non è meno trascendente della sua affermazione; la negazione dell'anima non è meno metafisica della sua rivendicazione. Il Bergson ammoniva che la scienza fino a poco tempo pretendeva di essere la filosofia delle cose, oggi la fisolofia doveva essere la scienza della vita, Brunétière affermava la Banca rotta dalla scienza e Harnack scriveva che la sola religione dà un senso e un valore alla vita che la scienza non può dare. I libri del Tolstoi, di Eduard Rod, Paolo Bourget, Enrico De Vogüe, le confessioni serene che più tardi diedero lo stesso Huxley rigettando le teorie del maestro Darwin, di Romanes, Joseph le Conte e la scuola tedesca dei vitalisti con Gustavo Bunge, Max Verworm, Edoardo Ridefleisch, Raul Pictet, furono la seconda diana di riscossa a cui tenne dietro il simbolismo nell'arte pien di sogno e gli ultimi versi

del Guyau. Ed oggi si sente nell'aria « le bruit d'ailes de l'esprit nouveau » che risuscita idee e sentimenti dianzi dimenticati e la reazione è triplice: nella scienza, nella filosofia e nell'arte. Sconfortati e insoddisfatti una specie di incontentabilità mistica che ci avvicina all' intraducidile Sehnsucht dei tedeschi, ci spinge al sogno di vita più perfetta ed armonica. Una significazione segreta è nel rifiorire di idee morali e umanitarie, nella sete insaziabile di giustizia, nell' incosciente malessere che il dolore sociale ci dona, nell' indagine paziente dei fenomeni occulti, nella latente fermentazione dello spirito evangelico. Dall'affligente spettacolo di tanti infruttuosi tentativi, di tante contrarie opinioni di tante dispute e di tanti funesti errori, di tante questioni sempre agitate e mai risolute; dalla lusinghevole teoria della sensazione da cui nacque il più ributtante materialismo e il più spaventevole ateismo; dal dubbio che tutto nega e dallo scetticismo che dispera di ogni verità, mentre nell' intimo sentimento è ancor forte la propensione alla conoscenza ed alla verità, nasce un più nobile spiritualismo.

In Italia, culla del pensiero del mondo, contro la ciarliera plebaglia che frinisce sempre nello stesso metro stanno, giganti vigili, profondi pensatori che meditando rinnovano ed avanzano. I libri filosofici del Varisco e del Croce, e del Gentille e del Masci, per citarne alcuni fra i migliori, riflettono questa rinascenza nuova di spiriti che l'arte riproduce.

La letteratura infatti, al tedio infinito, alla insensibilità, alla sazietà di ogni cosa ha sostituito un senso vago indistinto incompreso d' infinito; ai minimi moti della sensazione le minime vibrazioni del sentimento, alla fiacchezza invincibile lo sforzo titanico, alla eruzione di cenere... mortuaria il canto pensoso dell'anima esuberante di entusiasmo balzante pien di forza e di fede; al tramonto senza conforto di luce un plenilunio sereno; ai dolori che passano come turbine e lacerano a brani e abbattono, una pace profonda pel legame che

unisce la vita umana alla divina; all'impeto selvaggio, alla disperata maledizione pessimista, al cinismo audace, alle raffinate e colpevoli vergogne la voce dell'eterna bellezza, la serenità non turbata dal fumo delle passioni animali, le dolcezze pure dell'ascensione; e quel miscuglio di sentimentalismo e sensualismo materialista che suol terminare nell'epicureismo pratico rinnegante ogni ragione il sogno che s'intreccia alla vita e la vita che è destinata alla contemplazione del sogno; al cupo rombo della lotta fratricida la parola sublime del perdono; alle ghignazzate dei pazzi l'inno di guerra: Excelsior!

La musica al tumulto inconsulto ha sostituito l'essenza intima dell'anima, alle note di accasciamento desolato il grido di energie compresse di milioni di spiriti e il sospiro del mondo.

La pittura alla fosforoscenza della putrefazione ha sostituito forme belle con altezza di spirito e spiriti belli con altezza di forma; alle raffiche del senso le proiezioni ideali del pensiero: alla passione che rugge lacera tormenta sconvolge spazza il bisogno dell'eterno e dell'immutabile; all'ora pigra del disinganno e della stanchezza il miraggio di un'altra vita.

Anche la religione torna al suo posto di battaglia e agli uomini fatti maceri dal dissidio fra la materia e lo spirito e fra la scienza e la fede riafferma l'immortale divino, e, tra la bufera che imperversa sulle piazze in cui smascherati pseudoeroi della lealtà e del disinteresse oscenamente gracchiano sulla turba briaca degli analfabeti ripresenta la dolce figura del Nazzareno, serena e olimpica nei suo fascino poetico.

In quest'ora di novella primavera spirituale mi piace ridestare dal sonno dell'oblio il grande filosofo dimenticato. In questa serenità di pace di luce e di mistero mi piace far risorgere lo Spinoza, il più profondo il più sincero il più buono dei filosofi moderni.

Il 600 che si apriva in Italia col Galilei e si chiudeva col Muratori, che in Germania si affermava col genio multiforme di Leibnitz e in Olanda coi nomi immortali di Grozio e di Huyghens e in Francia con Descartes, Pascal e Bossuet, che in Inghilterra sorgeva col Bacone, rinnovatore dei metodi scientifici, e brillava di luce serena con Milton e tramontava con Newton, il 600 vide nascere ancora Bayle, Hobbes e Spinoza. Ma a differenza di Bayle, genio puramente demolitore, e di Hobbes, mente acuta unilaterale, Spinoza ci offre un sistema organicamente completo, mirabilmente coordinato, profondamente logico. Alla preoccupazione di assurgere alla causa trascendente dei fatti succedeva la sollecitudine di rintracciarne la causa immanente. Il superare la serie dei fenomeni non bastava, bisognava spiegarla. Il perchè supremo che invano si era cercato fuori di noi bisognava trovarlo in noi, nella sua immediatezza e Spinoza alla fisica sostituì la metafisica.

Ma che! asinità

Lo studio del sistema di Spinoza è difficilissimo perchè raggiunge l'estremo apice delle astrazioni metafisiche e assurge con grande arditezza il quid ultinum del metodo sintetico. Il suo esame è importantissimo non solo per la conoscenza di molti sistemi dell'antichità che egli ha rinnovato, ma principalmente perchè egli ci mostra con singolarità spiccata il divino che è intimamente nello spirito umano quando questo sa liberarsi dalle pastoie empiriche del senso. L'incertezza della etimologia fluttuante e l'estensione di valore che egli dà ad alcuni vocaboli hanno creato una infinità di interpretazioni. A me pare che l'Etica in se riassuma e includa l'insieme della dottrina di cui la forma geometrica, che talvolta è un ostacolo più che un aiuto alla intelligenza del sistema, rivela la singolarità spiccata del genio. Non è un semplice dogmatismo incondizionato, un razionalismo scolastico, un criticismo positivistico, come falsamente dai più si è pensato, nè un misticismo intellettuale; l'Etica di Spinoza

segna il punto centrale del pensiero del secolo XVII in che si conciliano reciprocemente tutte le correnti in antitesi reciproca fra loro nella loro individualità. Egli aveva saputo ritrovare l'unità nella armonia intima e spontanea di esse e afferma la realtà e la indipendenza dello spirito. Con serenità olimpica egli si eleva dalle inquietudini terrene, dalla oscurità dell'esistenza finita, dalle tenebre del tempo e assurge alla intelligenza delle leggi eterne all'unità e all'ordine dell'universo che è la forza segreta e profonda che agisce in tutte le cose e in cui tutte le cose sono, l'Etica non è soltanto un'opera d'arte puramente astratta ma ha un fondamento di realtà. Bisogna vivere la VITA *prima di comprenderla, e per comprenderla. E' questa un'applicazione rigorosa della teoria della Immanenza. L'Etica aristotelica poggiava sulla perfetta attività razionale; quella antica era essenzialmente teleologica, questa di Spinoza è nata dal fondo stesso della sua anima ed è il riflesso più vero di quest'anima. Opera lungamente meditata è la più profonda creazione della filosofia moderna. Spira in essa una pace divinamente serena, in quella forma ischeletrita e nudamente geometrica è racchiuso un tesoro di affetti. Coleridge disse: « Io credo profondamente che le tre grandi opere scritte dopo l'influsso del Cristianesimo in Europa siano il « Novum Organum » di Bacone, « l'Etica » di Spinoza, e la « Critica della ragion pura » di Kant.*

Per Spinoza come per gli Epicurei, la speculazione filosofica si riduce in ultima analisi alla ricerca del sommo bene. Ma la ricerca del vero è la condizione di quella del bene: dunque il bene si identifica col vero e la loro unità è indivisibile. Il sommo bene è la più alta conoscenza di cui l'uomo è capace: la verità è la perfezione dell'uomo è la perfezione dell'intelligenza. I tentennamenti e le agitazioni di una paziente ricerca critica e il dubbio spariscono quando si è acquistata la conoscenza vera. La verità dissipa l'errore e la possibilità stessa dell'errore.

Razionalista nel dominio della esegesi biblica è credente quando tratta i problemi filosofici: egli crede alla ragione. Impone la legge di non tenere per vera alcuna cosa se non apparisca evidente in forza di sufficiente ragione e tenta di stabilire un sistema che contenesse verità puramente necessarie con rigoroso metodo matematico, con tendenza rigorosamente scientifica e si avvicina al più alto punto di speculazione. Tende a sopprimere il dualismo primitivo del male e del bene, dell'errore e della verità e nella distinzione di idee adequate e inadequate egli non crea due gruppi di idee perchè dice che le idee e le azioni non cambiano assolutamente di contenuto mutando il carattere: sono false quelle riguardate attraverso le relazioni empiriche e accidentali, sono vere quelle riguardate attraverso i rapporti immutabili e razionali. Le nozioni confuse e oscure derivano dal pensiero divino con la stessa necessità che le nozioni chiare e distinte (Et. II proposizione 36) hanno la stessa origine, lo stesso fondamento e inviluppano una tendenza essenziale a dispiegarsi, cioè a rendersi adequate. Non sono dunque positivi il male e il falso: l'errore è una privazione della conoscenza, il male è una privazione della potenza (Et. IV prop. I.) L'errore e il male sono ombre vane e non possono realizzarsi. I dolori della vita dipendono dal giudizio che l'uomo fa delle cose finite e dal valore che egli ne attribuisce. Se aspireremo all'immutabile e all'infinito ci sottrarremo da tutti i mali e godremo una costante felicità. Il male nasce da idee inadequate che noi ci facciamo delle cose e dei rapporti sulla falsariga di assurdi preconcetti. Il nostro pensiero, liberandosi dalle strettoie del relativo, identificandosi coll'assoluto raggiunge il bene supremo e così svaniscono le passioni e le perturbazioni dell'anima. La virtú è nella sapienza con la quale l'uomo illuminato si solleva al di sopra del relativo in cui gemono impotenti gli uomini mediocri. La filosofia non deve quindi soddisfare soltanto la nostra curiosità di conoscere, ma deve darci la pace e la bea-

titudine liberandoci da tutti i mali e dalle angustie della vita terrena. Il mondo è una connessione razionale e l'assoluto, causa sui, è l'immutadile di tutte le cose.

Queste sono estrinsecazioni, affezioni, conseguenze necessarie dell'essere puro, Dio; è come l'essenza della pietra in ogni singola pietra.

La legge del mondo è tutto: il nesso necessario e razionale delle cose è inscindibile, quindi l'essenza di ogni azione è buona in sè. Ci reca egli così la lieta novella che il male non esiste, che il peccato è una illusione e che quindi è possibile cancellare nel mondo il dolore. Le religioni antiche e lo stesso Cristianesimo avevano proiettato avanti le nostre menti una larvata figura di bene e lo spettro minaccioso del male: il pessimismo ascetico, che di ogni intorno non vedeva che peccato, una vita terrena che si perdeva in lamenti e in lacrime; Spinoza ci ridona la pace. Egli glorifica la ragione perchè inalterabile, intangibile, infallibile perchè afferma l'essere e realizza la vita facendo raggiungere il bene costante e la felicità sovrana. Afferma poi che lo spirito può trovare in lui solo e da sè solo la verità necessaria alla vita, e il suo sistema è l'espressione più pura della vita del saggio in che l'unità del pensiero rivela l'unità dell'azione. La verità reca la gioia imperturbabile, e l'uomo dovrebbe essere la affermazione individuale della ragione che è in fondo al suo essere. Egli perciò ammirava l'amicizia antica dei saggi indissolubilmente legati fra loro dalla loro saggezza (Ep. II t. II Epist. XIX t. II). Un'opera è veramente morale quando essa ci arreca gioia ed è approvata dall'autorità incorruttibile dell'anima semplice serena e fiera « sotto l'usbergo del sentirsi pura » (Epist. XLIII t. II). Ma l'uomo realizza pienamente il suo essere nella società de' suoi simili: e deve avere avanti gli occhi, come un oggetto di preoccupazione, il dovere di conservare il proprio essere lavorando fermamente nel trovare nel solo pensiero il santuario della vita e

della gioia. Io credo che Platone e Spinoza siano i soli filosofi che abbiano nettamente compreso il fondamento della morale elevandosi al di sopra della scienza piccina. La tendenza a perseverare nell'essere è, nel suo fondo, la tendenza a divenire sempre più perfetti. La moralità è un'azione perpetua e indefinita della ragione nella natura; è una naturalizzazione progressiva e sempre incompleta della ragione: questa deve alla natura il suo organo e il suo simbolo: in essa l'universale e l'individuale si unificano come nel sentimento l'infinito e il finito. Ciò che è in se eternamente vero è la rivelazione di Dio nell'uomo.

Si disse che Spinoza abbia creato il razionalismo perchè a lui risalgono tutti i sistemi parziali che a quello susseguirono sviluppando i canoni fondamentali (Federico G. Stahat) e che fu il promotore dello spirtto critico (Sperer Edmond). Legneau invece dice che lo Spinozismo è la più semplificata, la più unitaria e la più sostanziale delle metafisiche a cui poteva dar luogo il Cartesianesimo. Io credo invece che il pensiero di Descartes sia stato il motivo principale del pensiero filosofico dell'Ebreo, ma non fu tutto. Perchè fin dalla prima età lo Spinoza aveva stabilito di consultare soltanto sè stesso come ci racconta Lucas nella biografia che ne fece. Certamente un rapporto logico è fra i due grandi sistemi. Infatti nell'opera « Cogitata metaphisica » già si delineano le idee maestre del sistema Spinoziano: il determinismo assoluto, l'eternità dell'anima il nominalismo del tempo, del numero e dei termini trascendenti, l'identità in Dio dell'intelligenza e della volontà. Ma Descartes non fu il maestro unico di Spinoza, benchè il Cartesianesimo fosse allora fiorente nella patria del grande Ebreo e in tutti i Paesi Bassi. La biografia di Spinoza ci mostra invece la doppia influenza giudaica e peripatetica della sua prima educazione filosofica col neoplatonismo e con lo stesso Platone.

Nella teologia giudaica è la prima radice del suo rigoroso

monoteismo e delle sue preoccupazioni morali. Infatti la filosofia ebraica del Talmud che afferma l'assoluto essere infinito, ricorda la sua lucida pace, la sua gioia pura, esente da ogni tristezza a cui si deve tendere con tutte le nostre forze ed energie (De Intellectus Emendatione - I pag. 5) e l'amore intellettuale di Dio e tutta la legge morale (Trattato Teologico politico Cap. 4.): Dio è il bene dei nostri beni, è la gioia della nostra gioia, è l'essere del nostro essere, è la verità della nostra vita, (Breve trattato su Dio, su l'uomo e sulla natura). Ma esistono ancora dei punti di contatto tra lo Spinozismo e lo stoicismo da una parte e la filosofia del rinascimento e di Bruno con la teologia cristiana. Non è dunque vera interamente presa la frase del Legneau « Le Spinozisme est la metaphisique du Cartesianisme... la plus realiste, la plus scientifique, la plus nue et la plus laine à la fois, enfin la plus redacta et reducta » (Rivista di metafisica 1895). Quando si pensi poi che il Rabbinato era in quel tempo fervido cultore della Kabbalà e che il libro dello Zohar era soggetto quotidiano di studio, e che Spinoza meditò lungo tempo su quei libri, si vedrà allora chiara la mia interpretazione. L'uomo, dice Spinoza, non è il compimento, è la personificazione vivente del dualismo cartesiano. Come Dio ha con gli esseri finiti un rapporto strettamente intimo di creatore alla creatura, lo stesso rapporto è tra lo spirito e la materia, tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto, l'agente volontario e il paziente. Il dualismo tra l'anima e il corpo, tra la ragione a priori e l'esperienza, l'idea e il fatto, l'essenza e l'esistenza, l'ideale e il reale, il possibile e l'attuale, la libertà e la necessità, Spinoza tentò ridurre alla più rigorosa unità dandone una esposizione assolutamente sistematica. Io credo che sia giusto il pensiero di Alfred Fouillée « Lo Spinozismo è il monismo platonico spinto alle sue estreme conseguenze. » Henri Steffen, Norvegese, ritrova nello Spinozismo la identità della conoscenza e della vita che il Kantismo aveva distrutto. L'Etica di

Spinoza gli ridonava la pace perchè abbandonando il razionalismo astratto che si fondava esclusivamente sulla conoscenza di Dio e il misticismo insensato che si fondava esclusivamente sull'amore di Dio, aveva saputo edificare una filosofia razionale e mistica contemporaneamente,

Il pensiero di Spinoza risuscitò attraverso lo sviluppo dell'idealismo germanico, e specialmente attraverso la scuola romantica in cui l'elemento mistico predomina sull'elemento razionale. Fichte eleva al di sopra di ogni cosa la spontaneità infinita del me, i romantici elevano la spontaneità infinita della natura, Schleiermacher sintetizza e restituisce allo spirito il sentimento profondo dell'assoluto che è nella spontaneità dell'io. È la stessa cosa riprodurre la natura nello spirito o produrla per mezzo dello spirito; percepire il mondo e farlo. Affermando la immanenza della verità e la piena autonomia dell'attività spirituale si ritorna alla idea Spinoziana della identità del pensiero con l'essere. Siamo così arrivati alla filosofia profonda dello Shelling.

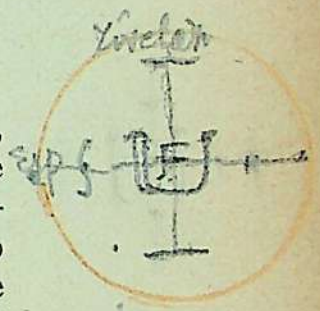
La scuola utilitarista inglese e naturalista non seppe interpretare lo Spinoza nel suo profondo senso e nella sua intimità; nè la Francia seppe capirlo; e gli uni e gli altri si contentarono di forme superficiali. Considerato lo Spinoza come un nemico della religione Cristiana, degno di ogni esecrazione e di anatema, chiamato il « miserabile » fu combattuto aspramente da tutta la scuola teologica con Fenelon e Bossuet; più tardi Voltaire, nelle sue poesie filosofiche, e Diderot chiamarono il sistema dell'Ebreo un enigma perpetuo incomprensibile. Ma Cousin e Taine cercheranno di sollevare qualche lembo di verità da prima confuse e non ben definite che la scuola di Lamennais e di Saint-Simon dettero.

Egli rivedrà ora la luce vera e saprá farsi ammirare nell'opera immortale che rivela tutta l'anima sua.

Simonide aveva detto che la filosofia è una scienza propria

e degna di Dio, e Spinoza risponde che l'uomo ha in sè un elemento divino e partecipa quindi della divinità: raggiungere questo bene è attuare la proria destinazione. L'elemento divino è la ragione, e la filosofia è il culto della ragione. La ragione è la facoltà di conoscere il vero, ma la verità non è fuori della mente, perchè allora cosa sarebbe in se stessa la mente se fosse separata dalla verità? Come può la mente sapere se la verità esista o non esista? Come potrebbe desiderarla se la verità fosse intieramente separata dalla mente, se è ignota ed estranea a noi? La verità non esiste nell'armonia fra la conoscenza e la realtà, fra l'idea e l'oggetto, ma tra il pensiero riflesso e la conoscenza ingenita del nostro spirito. Le verità sono unite virtualmente in noi: la verità infinita è in noi: essa ci possiede, ci governa, agisce in noi e regola i nostri pensieri, le nostre azioni: questa verità è la ragione. La ragione non è un mezzo, uno strumento, ma è la verità stessa: è Dio l'unico vero intelligibile dell'anima umana. Filosofare significa acquistare la chiara idea di Dio; progredire nella consapevolezza della verità infinita che è in noi è apportare con essa tutti i nostri pensieri, tutta la nostra vita: è mettere cioè in accordo l'io con la sua divinità. Platone aveva detto che la filosofia deve preservare il genere umano dalla corruzione, e Mefistofele diceva al vecchio Fausto « disprezza pur la ragione e la scienza, suprema forza dell'uomo, e tu sei mio irrevocabilmente mio! »

Cartesio - Malebranche - Spinoza.



Lo spirito umano aveva tentato la strada dell'esperienza, quella della ragione e quella della rivelazione per giungere alla scienza, ma lo scetticismo umiliava l'orgoglio della filosofica speculazione senza appagare la ragione, più contento di ripetere gli antichi motivi di dubbio, che di fare nuove ricerche sulla certezza della cognizione. In questo stato di anarchia, in cui diversi principii erano in lotta fra loro, cominciava un fermento intellettuale, sorgeva il bisogno di un più profondo indagare.

Lo spirito umano cercò allora di abbattere gli ostacoli che ingombravano il campo della scienza col libero uso delle sue forze, e diede alla dottrina della morale e della religione un solido fondamento, alla empirica razionale investigazione della natura una unità, alle sconnesse cognizioni della ragione una sistematica unione.

Lo spirito si era chiuso in un mondo immaginario e le menti esaurite e consce della propria impotenza si erano assoggettate all'autorità.

La tradizione dominava le menti soggette e Cartesio, il creatore della filosofia moderna, lancia il grido di ribellione « Il pensiero non può essere certo che di sè stesso: è l'unico dominio del filosofo, dà leggi e non le riceve. Ogni giudizio è una equazione: ogni equazione è una identità. Talvolta l'equazione contiene una quantità incognita,

ma la conoscenza è un effetto immancabile della realtà; quindi ciò che è reale è nel dominio del pensiero, e ciò che esiste nel pensiero deve avere una obbiettività nel campo reale ».

Bacone aveva proclamato l'esperienza e la induzione con metodo tentato imperfettamente da Telesio e da Campanella; Hobbes aveva ridotto tutto al moto e al senso: pensare era un calcolare; Cartesio invece promosse la indipendenza del pensiero e indusse alla ricerca di una teoria del pensare e del conoscere, provocando una contesa fra il soprannaturalismo e il razionalismo, fra l'empirismo e la speculazione.

Il merito principale di Cartesio è di aver posto a fondamento della cognizione del me e del fuori di me il pensiero. Egli dice: Le autorità si contraddicono, i sensi troppe volte ci ingannano e qualche essere maligno può prendersi gioco di noi. Quale sarà allora il criterio di verità certo ed assoluto?

Prende così lo spunto da una frase di S. Agostino: « Se possiamo dubitare di ogni cosa non possiamo dubitare però del nostro dubitare » e afferma come principio fondamentale *Cogito ergo sum* e cioè: Noi non abbiamo propria e diretta cognizione di altro che del nostro pensiero; infatti noi possiamo supporre annientata ogni cosa ma non mai il nostro pensiero. Il pensiero sarà dunque il fondamento di tutte le nostre cognizioni, sia intorno a noi stessi, sia intorno alle altre cose. Io posso dubitare di tutto ma non posso dubitare del mio dubitare e cioè della mia coscienza, della mia anima, del mio io. L'essere o l'esistenza di questo pensiero è un primo principio da cui con molta chiarezza posso dedurre ogni cosa.

Un sol punto può reggere inconcusso ad ogni sforzo dello scetticismo: il pensiero. Affermando il pensiero non posso ingannarmi perchè lo stesso ingannarsi è una ma-

niera particolare di pensare. Di qui il noto entimema *Cogito ergo sum.* La parola *existo* non è l'affermazione dell'esistenza di un soggetto il quale, fra le altre proprietà di cui gode, fra le altre attività che esercita, abbia pur quella di pensare, ma è l'affermazione di un soggetto di cui tutta l'esistenza sta nel pensiero.

Intellixi me esse rem quandam sive substantiam, cuius tota natura sive essentia in eo tantum consistit, ut cogitem (De methodo pag. 29*).*

L'essenza dunque dell'anima sta nel pensiero; e questo è di tale natura che quando nega tutto, quando nega perfino sè stesso, in quest'atto medesimo pone sè stesso: dunque la sua esistenza è indipendente da ogni altra cosa e basta a costituire una essenza. Io penso, dunque io sono.

La mente è dunque una sostanza affatto distinta da quella del corpo, la cognizione della nostra anima, ossia del nostro pensiero, precede quella del corpo ed è incomparabilmente più evidente: pensare è tutto quello che accade in noi consapevoli.

Distrugge così la coscienza volgare sostituendo la coscienza filosofica e comincia a dimostrare l'incertezza di alcuni principî generali su cui tutte le credenze si fondono, rompendo la cerchia fatale delle illusioni, la fallacia dei sensi e la facilità di incorrere in errore. Distrugge ogni certezza di fatto tranne quella del pensiero. *Semel in vita omnia evertenda esse. Cogito ergo sum sive existo (De methodo* pag. 29*).*

Si cessarem ab omni cogitatione, illico totus esse desinerem (Meditazione II). L'anima, la mente è tutto il mio io: tutta l'essenza dell'anima è il pensiero, cioè l'anima è unicamente una sostanza pensante; mentre tutta l'essenza della materia è nell'estensione. Ma la sostanza è una cosa esistente che per esistere non ha bisongo se non di sè stessa, e questo concetto può solo attribuirsi alle cose immate-

riali (mente) e alle materiali o corporali (corpo). Il pensiero è dunque la natura e l'essenza della sostanza pensante, come l'estensione costituisce la natura e l'essenza della sostanza corporea distesa. Le proprietà dei corpi sono modi della estensione, le proprietà della mente sono modi differenti del pensiero.

L'io è dunque una sostanza pensante ed estesa. *Mens et corpus sunt substantiae incompletae, cum referantur ad hominem, quem componunt, sed solae spectatae, sunt completae (Respons IV).*

Le sostanze che compongono il mondo sono essenze semplici e complete ciascuna delle quali è sostanziata in sè: quindi sono dipendenti l'una dall'altra: ma *Dio* è il grande mediatore delle sostanze.

Tuttavia la verità che resiste inconcussa ad ogni argomento scettico è nella chiarezza e nella distinzione delle idee. Criterio di verità è l'indubitabilità assoluta di un giudizio, la impossibilità di negarlo senza affermarlo colla negazione stessa. Tutti i giudizi che hanno gli stessi caratteri del cogito o si trovano in tale connessione con questo che non si potrebbero negare senza negare il cogito, sono veri. Questi giudizi son quelli formati da idee chiare e distinte, quindi criterio di verità è la percezione chiara e distinta. *Videor pro regula generali posse statuere illud omne esse verum quod valde clare et distincte percipio* (Meditaz. III). Ma le idee egli divide in innate, avventizie e fittizie. Le idee o sono tutte avventizie, prodotte cioè dall'oggetto esterno che si riproduce nell'anima, o tutte innate, messe nell'anima da Dio stesso, o tutte fittizie, fabbricate, cioè, dalla mente nostra; ma egli non sa la vera origine, nè si sforza di conoscerla (Meditazione II), dice soltanto *claram voco illam, quae menti attendenti praesens et aperta est; distinctam autem illam quae, cum clara sit, ab omnibus aliis ita se juncta est et praecisa, ut nihil plane aliud, quam quod*

clarum est, in se contineat (Principî filosofici, parte I, n. 45). Afferma che le idee sono immagini delle cose, che hanno una realtà oggettiva e una realtà soggettiva; ma la realtà oggettiva deve avere la sua causa in una realtà formale o eminente. *Quidquid est realitatis sive perfectionis in aliqua re est formaliter vel eminenter in prima et adaequata eius causa (Rationes more geometrico dispositae III, IV, V). Ma* « A *nihilo nihil fit* ». Dunque, ogni nostra idea presuppone un archetipo (meditazione III). Divide pertanto le idee in due classi: la prima è quella delle idee di genere e di specie le quali sono considerate come nozioni pienamente intelligibili e non come essenze esistenti realmente fuori dello spirito. Queste idee universali e fondamentali, semplici nella loro natura, entrano in tutte le nostre conoscenze e in tutti i nostri giudizi: sono cioè una specie di categoria del giudizio e dell'essere per le quali basta una osservazione attenta per riconoscerle nel nostro spirito. La seconda classe è quella delle idee che hanno un rapporto con gli oggetti reali o possibili o a certe maniere di pensare a questi oggetti. Le nozioni che hanno un rapporto diretto con le cose, le une sono più generali le altre più particolari: servono come principio di definizione fra le cose. Quelle generali sono le idee di sostanza, modo, specie, qualità, proprietà, attributo, durata, tempo, numero, ordine e tutte le idee universali; ma la nozione più importante e la più essenziale e fondamentale è senza contraddizioni la nozione di sostanza. È sostanza ogni essere di cui la nozione è completa indipendenza. L'uomo è una sostanza estesa-pensante. Ma ne sono molte le imperfezioni; per giudicare imperfetto il mio essere è necessario che io abbia l'idea dell'essere perfetto, ossia di Dio. Quest'idea di *Dio* è sommamente vera, perchè sommamente chiara e distinta. *Dei nomine intelligo substantiam quandam infinitam, indipendentem, summe intelligentem, summe potentem* (Medita-

zione III). L'Ente massimo di S. Anselmo diventa in Cartesio l'Ente perfettissimo. *Deus est fons omnis bonitatis et veritatis, creator omnium rerum, in se habet omnia* (Principî filosofici, parte I, n. 22) e dall'idea di Dio può dunque dedursi tutta la scienza (n. 24). *Deus solus est causa omnium quae sunt aut esse possunt* e l'attributo fondamentale è quello della veracità, *Deus est summe verax et dator omnis luminis... numquam certe fallendi voluntas nisi ex malitia vel metu vel imbecillitate procedet* (n. 29).

Nel libro primo del *De homine* Cartesio aveva detto che pensiero e estensione sono due essenze assolutamente distinte, sostanziate ciascuna in sè stesse, e questa precisa separazione dell'anima col corpo, aveva creato una difficoltà inseparabile. Perchè il corpo si riduceva ad una macchina che sussiste e funzioni indipendentemente dall'anima e tutti i pensieri esisterebbero nell'anima anche quando il mondo reale non esistesse.

Ma poi nella meditazione VI si contraddice e scrive che « l'anima è congiunta nel modo più intimo col corpo e formano quasi un solo ente ».

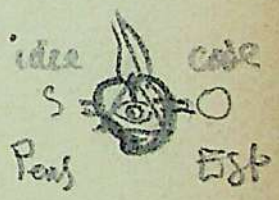
Tuttavia dalla unione dell'anima col corpo possono derivare pensieri oscuri e confusi, percezioni e sentimenti capaci di generare le passioni.

L'anima però può esercitare una potenza limitata di volontà sul corpo e sulle proprie passioni e l'esito del duello e del conflitto tra il bene e il male dipende dal *robur vel imbecillitas animarum.* Ma Dio è l'essere perfettamente sapiente, è la causa efficiente d'ogni mutazione che avvenga tanto nel regno dello spirito, quanto in quello dei corpi. Le cose finite sono vane astrazioni, affatto prive di propria ed intima energia, sono fuori della vera vita. Dio solo è quindi la vera causa, la sola sostanza, la verità intera, il bene. E poichè il bene sovrano è la conoscenza della verita, la filosofia è sapienza, è felicità. Questo

essere perfettissimo, Dio, sostanza infinita, causa sui, in virtù della sua incomprensibile potenza è il solo mezzo di conoscenza perfetta, quindi basta conoscere Dio per conoscere la verità e per essere quindi felici.

Dalla separazione completa fra anima e corpo Malebranche rivelò l'armonia risalendo ad un organizzatore, Dio, causa efficiente che sa unire il moto del corpo coll'atto della volontà. Spoglie di ogni potenzialità e quindi di ogni attività, le sostanze finite, anima e corpo, cedono sempre più il campo alla sostanza infinita. Questa, onnipotente e creatrice continua delle cose, può agire sulle sostanze finite e di qui nasce la dottrina dell'occasionalismo, già prima professata dall'olandese Balthazar Beker nel « Mondo incantato » (1690-93).

L'origine dell'errore è dovuta alle illusioni dell'immaginazione, alla passività dell'intelletto, alla attività della volontà. Ma poichè noi vediamo in Dio tutte le cose e Dio è l'infinito dello spazio e del pensiero, l'unica causa fondamentale di tutti i cambiamenti, Dio sarà il mondo intelligibile e quindi il primo Ente filosofico.



Malebranche elimina così il dualismo fra il pensante e il pensato, e afferma che la conoscenza è da riferirsi immediatamente a Dio: Dio solo è oggetto del principio pensante, ogni altra cosa è tenebre e morte.

Spinoza ritenne il solo principio di sostanza e da esso derivò ogni cosa.

Ma i primi germi dell' « Etica » di Spinoza possono ritrovarsi nell' « Etica » di Arnoldo Geulins, il quale così scrisse: « La virtù non può dirsi consista nella obbedienza prestata a Dio, perchè qualunque cosa noi facciamo, noi obbediamo necessariamente a Dio. La virtù è amore della ragione.

« Il corpo è una parte del mondo visibile; l'io sfugge ad ogni senso corporeo e non è altro che conoscenza e

volontà. Non vi è in me nulla di cui io non sia consapevole. La mia azione non arriva alle cose esterne, nè l'azione delle cose esterne può toccarmi. Ogni mia azione, in quanto è mia, rimane in me. La potenza divina la diffonde fuori di me, secondo leggi da lui stabilite liberissimamente. Colui che diede il moto alla materia e le prescrisse le sue leggi, formò la mia volontà ». La conclusione pratica di questa dottrina è senza dubbio questa: *Ubi nil vales, ibi nil velis, in hoc uno monito vertitur, totius Ethicae cardo.* Ma può osservarsi che in me non vi è che pensiero e modi di pensiero. Il pensiero non trascende se stesso, non esce fuori di se, non riesce altro che a produrre la consapevolezza di se. Nel corpo non è altro che estensione e modi di estensione: questa non trascenderà mai se stessa e non irromperà mai nel campo del pensiero. Se la comunicazione fra sostanze finite è impossibile, e se esiste fra loro una armonia, questa deve dipendere da un regolatore supremo, e questo è Dio.

Può dirsi dunque che Geulinx sia l'anello di congiunzione fra Cartesio, Malebranche e Spinoza.

Il metodo di Spinoza.

Platone aveva posto come oggetto della conoscenza elevata a grado supremo l'Ente realissimo, (Libro V della Repubblica n. 20).

Cartesio risponde che Dio è la vera causa di tutte le cose reali e possibili, manifesto in tutte le cose e che quindi noi seguiremo l'ottima via di filosofare se ci studieremo di dedurre dalla cognizione di Dio stesso la spiegazione delle cose create in modo da acquistare quella scienza perfettissima che consiste nel conoscere gli effetti per mezzo delle loro cause, (Principi filosofici n. 24). Dio è dunque il principio della scienza perchè è principio della realtà, ed è principio della realtà perchè essa è vera sostanza nel significato più eminente del vocabolo.

Malebranche osserva che: Dio è l'archetipo del mondo materiale e del mondo spirituale, cioè egli è la materia intelligibile, sostanza del mondo geometrico ed è il grande spirito che contiene in sè tutti gli spiriti.

Noi abbiamo l'intuito dell'Essere universale e dello spazio infinito e vediamo in esso tutti i corpi geometrici, ma l'azione divina è la sola cagione di ogni nostra sensazione. Dio è necessariamente e crea liberamente un mondo reale a imitazione del mondo ideale. La filosofia è dunque per se stessa un panteismo idealistico. Venne Spinoza ed affermò che: l'ordine delle idee si immedesima con l'ordine

Sostanza { Estensione — Cose — ordo rerum
Pensiero — Idee — ordo idearum

att! non cadere nell'equivoco antispinoziano NB. solo l'ordine è uno. La differenza degli aspetti non si può distinguere

delle cose: cioè ogni cosa è una idea, e ogni idea è una cosa. Se adunque il panteismo è vero nell'ordine delle cose, sarà anche vero nell'ordine dell'idee. Se Dio è archetipo del mondo spirituale e del mondo materiale, ne segue che le due sostanze, spirito e materia, non sono assolutamente distinte: non sono due sostanze, ma attributi, nel senso cartesiano, d'una sostanza unica. Tutta la filosofia di Spinoza consiste nella sua teoria della sostanza che egli considera come Dio a quel modo stesso che gli antichi Jonici davano il nome di Dio al principio materiale dell'universo.

I principî ontologici della speculazione cartesiana sono quelli stessi su cui Spinoza fondò il suo sistema panteistico, e la filosofia di Malebranche è l'anello intermedio. Eliminiamo da questa teoria ogni elemento eterogeneo, ogni tesi illogica e gratuita che le esigenze della teologia cristiana richiedevano, ed anch'egli si troverà nel vortice del panteismo. Dunque Cartesio stabiliva come principio fecondo per la filosofia l'idea dell'infinito e credeva che questa idea originaria potesse essere la base per la ricostruzione di tutte le altre realtà che egli aveva annientate: ma questo, dopo di avere riconosciuta la realtà del proprio essere, la sostanza pensante. Spinoza invece prende lo spunto dall'idea di infinito e partendo dal metodo sintetico geometrico che determina solo le relazioni esistenti fra le idee, crea il suo sistema, affermando l'infinito come il principio fecondo per la filosofia del finito. Dopo di aver conosciuto che Dio esiste e che egli è l'autore della realtà e della possibilità, noi seguiremo senza dubbio il miglior metodo per scoprire la verità se dalla conoscenza della natura di Dio passeremo alla spiegazione delle cose create. E se tenteremo di dedurla dalle nozioni che sono naturalmente nelle anime nostre noi partiremo dalle cause per scendere agli effetti. Senofane negò la possibilità dei cambiamenti e l'esistenza delle modificazioni nella natura ed ammise un essere unico, immo-

La deduzione
le relazioni esistenti fra le idee (ordo)
le relazioni esistenti fra le cose (ordo)

bile, immutabile, infinito e bandì ogni generazione e corruzione. Ma poichè i dati sperimentali stabilivano l'esistenza dei cambiamenti, dedusse in conseguenza la contraddizione fra la ragione e l'esperienza e quindi la incomprensibilità di tutte le cose. Cartesio invece affermava la necessità dell'Essere infinito, e Spinoza nega l'esistenza delle cose finite, dei modi, dei cambiamenti, e afferma la sola Sostanza. L'Essere finito è un essere determinato e non è tutto ciò che può essere; è dunque un condizionale. Esisterà allora un incondizionale o assoluto. Dire che *A* è condizionale è lo stesso che dire: *A* dipende da una condizione ed è inseparabile dall'esistenza di questa. Dalla conoscenza di Dio, aveva detto Cartesio, si deducono i suoi attributi: potremo perciò ricercare la verità di tutte le cose nella causa prima (Principi filosofici, parte I, n. 75). ?

Spinoza ammise che bisogna dedurre le cose dalle loro prime cause scendendo dalla cognizione della causa a quella dell'effetto. La cognizione dell'effetto dipende dalla cognizione della causa che la involve (Parte I dell'Etica, assioma I e V). E poichè il principio di identità o di contraddizione è il fondamento di tutti i raziocini a priori, per poter dedurre a priori la cognizione dell'effetto da quella della causa, deve esistere una certa identità fra la causa e l'effetto. « Quelle cose che non hanno nulla di comune scambievolmente non possono intendersi l'una per mezzo dell'altra; cioè il concetto dell'una non involve quello dell'altra (Parte I, assioma V) quelle cose che non hanno nulla di comune non possono essere l'una causa dell'altra dimostrazione, non avendo nulla di comune fra loro » (Parte I, prop. III). E parte dall'idea dell'infinito in che è compresa tutta l'esistenza. Dio, essere infinito, dunque esiste. Dall'idea deduce la realtà. Da questa idea — Esistenza — derivano necessariamente, in forza della identità, tutte le cose; da questa causa tutti gli effetti; e poichè l'infinito contiene in sè tutto

no no (1)

Ma no: dai rapporti (reali ideali) deduce ciò che vale { tanto per le cose O quanto per le idee S

il reale e il possibile, non può nulla esistere fuori di lui. Questo essere è dunque l'unico essere; esiste dunque un solo essere, una sola sostanza. E poichè, l'Essere infinito è la causa prima si deduce che tutte le cose non sono esseri o sostanze da lui distinte, ma piuttosto modi della eterna sostanza. Dall'indeterminato si deduce quindi il deteminato. L'indeterminato è la condizione che rende possibile tutte le determinazioni. Dio è la pienezza dell'essere. Dalla sostanza semplice indeterminata, alle determinazioni complesse che sono in quella comprese eternamente ed essenzialmente, non vi è al contrario nulla di positivo, ma una semplice limitazione dell'essenza assoluta dell'essere primo. Deduce quindi da questa idea, o natura prima, le conseguenze o i predicati che essa contiene in se, come le geometria deduce da una figura data tutti i caratteri inclusi già nella figura.

Cartesio aveva riconosciuto l'errore dei sensi e col suo dubbio universale aveva distrutta tutta la conoscenza pratica risalendo all'origine della certezza e della verità pura facendo della coscienza del proprio pensiero e della propria esistenza la base fondamentale della filosofia. E questa gloria non gli si può negare. Spinoza invece non si domandò: Posso io sapere qualche cosa e in che modo? ma cercò di risolvere il problema della conoscenza a priori. Non risalì all'origine della conoscenza, ma a quella di tutte le esistenze; non cercò di rifare il proprio intelletto ma tentò di formare l'universo reale. Cartesio era partito dalla coscienza del me, cioè dal finito, e da un fatto primitivo per assurgere al concetto di Infinito, Spinoza invece parte da Dio e dalla definizione della causa prima e della sostanza deduce tutta la verità filosofica.

Il metodo spinozista è rigorosamente deduttivo, e la realtà è un sistema o la causa incondizionata da cui dipende tutto ciò che esiste, è l'essere universale da cui tutto si

deduce perchè in esso tutto è contenuto. Di maniera che nell'ordine del pensiero tutte le idee sono conseguenze di un principio unico perchè queste sono a priori contenute in quello. Il rapporto quindi del principio alla conseguenza e il rapporto di causa ad effetto sono dunque rapporti di contenente a contenuto. L'origine della sua filosofia è il prodotto di una riflessione a priori. Il sapere è una concezione tutta intellettualista. Ma gli elementi cartesiani sono più profondamente sentiti nel rapporto reciproco del Pensiero e dell'Estensione, cioè fra la natura pensante e la natura estesa.

Ordo

Cose	idee
Causa	Principio
Effetto	Conseguenza

Il metodo si riduce alla applicazione delle idee metafisiche della analisi e della sintesi matematica. È un processo di decomposizione e ricomposizione regolari partendo dal complesso al semplice, e dal semplice al complesso, e la prima regola è quella delle idee chiare e distinte. L'idea chiara è quella che si manifesta a uno spirito attento; ma per essere distinta e nello stesso tempo chiara, è necessario, nell'idea, qualche cosa di più. Questa chiarezza e questa distinzione si manifestano nello spirito. La intuizione è il centro stesso di tutto il sistema: è la sola infallibile. In essa è il punto di partenza, in essa è il coronamento. Cartesio, celebre matematico, aveva applicata l'algebra alla geometria analitica, che riduce la scienza delle figure ad equazioni sui simboli puramente quantitativi, e Spinoza si vale di questo metodo e intitola la sua grande opera *Ethica more geometrico demonstrata.*

Il metodo non è qualche cosa di esteriore all'intelletto, è l'arte stessa dell'intelletto; non è precisamenfe altra cosa che la riflessione applicata allo sviluppo delle idee che costituiscono la conoscenza; insomma è la conoscenza riflessiva... *methodum mihil aliud est nisi cognitionem reflexivam aut ideam ideae; et quia non datur idea ideae nisi prius detur idea, ergo methodus non dabitur nisi prius detur idea. Unde*

Il metodo logico non è qualcosa di esteriore sia all'Estensione sia al Pensiero
(Sost. estesa) (Sost. pensante)

illa bona erit methodus quae ostendit quomodo mens dirigenda sit ad datae verae ideae normam. Porro quum ratio, quae est inter duas ideas, idem est ac ratio quae est inter essentias formales idearum illarum, inde sequitur, quod cognitio reflexiva ceterarum idearum, hoc est, perfectissime erit Methodus, quae ad datae ideae entis perfectissime normam ostendit quomodo mens sit dirigenda. (*De Intellectus Emendatione* VII - 38).

Sorge così il suo sistema grandioso e mirabile per unità, varietà e armonia. Dunque il vero metodo è il riflesso dell'ordine immanente delle idee stesse, e indirettamente dell'ordine immanente degli oggetti di queste idee, essendo l'ordine e la connessione delle idee lo stesso che quello delle cose. L'oggetto che si riflette esattamente nella vera conoscenza è l'oggetto esteso o il mondo dei corpi; e il nostro pensiero lo rappresenta in virtù della sua natura. Se il sapere è un concatenamento di idee che si condizionano le une con le altre, il metodo è così *l'idea* o la coscienza di questo concatenamento, o meglio ancora un concatenamento di idee di queste idee. *L'idea* è immanente al pensiero conoscente che costituisce il suo contenuto e il suo oggetto immediato; essa è l'istrumento innato del pensiero di cui quella si serve per acquistare nuove forze e progredire nella conoscenza. In ultima analisi il *metodo* consiste a collegare gli oggetti secondo i loro veri rapporti. rapporti esistenti in se e indipendentemente dalla conoscenza che ci dà i rapporti delle idee corrispondenti. La *conoscenza* perfetta collega ogni idea alle sue condizioni immediate, cioè alle altre idee e queste a quelle, e così all'infinito fin che si raggiunga l'idea che porta in sè la sua ragione. La conoscenza è dunque un sistema di principî e di conseguenze che si collegano a un principio unico e incondizionato o più esattamente, condizionato da sè stesso. Ma questo sistema d'idee ha di riscontro un sistema di

cose propriamente dette che esistono fuori del pensiero e che si condizionano in maniera analoga; di modo che all'ordine concettuale dei principî e delle conseguenze corrisponde un ordine reale di cause ed effetti che dipende da una causa unica, causa sui e di tutto il resto. Tutta la realtà è così concepita come un vasto sistema dipendente da un essere unico: la sostanza. Spinoza non si allontana veramente dalla concezione cartesiana, ma tende però a raggiungere quella degli scolastici e degli aristotelici. Definisce, è vero, la sostanza come un soggetto assoluto di inerenza, ma le divergenze appariscono chiare nella maniera particolare di intendere l'idea del soggetto logico assoluto e sulle conseguenze ulteriori che da questa prima determinazione si deducono.

Falsamente si affermò che Spinoza avesse edificato il suo sistema del mondo sopra una definizione del mondo arbitraria e personale della sostanza. Questa ha una natura, una essenza esistente in sè, cioè si manifesta e si esprime nei suoi attributi; pensiero ed estensione. Il principio di questa deduzione a priori è tutta racchiusa nella corrispondenza tra l'idea e l'oggetto. Tutto il sistema dipende dunque da un principio primo, fonte di tutto il sapere, a cui corrisponde una causa prima, fonte di tutto il reale. Il sapere assoluto e la realtà assoluta che ne è l'oggetto, sono considerate come il duplice sistema di idee e di realtà aventi per fonte unica una causa primordiale da cui quelle derivano necessariamente e incondizionatamente. L'idea di questa realtà fondamentale e completa su cui gravita tutto lo spinozismo, è l'idea di *Sostanza*.

L'idea di sostanza.

« Intendo per sostanza ciò che è in sè e che è concepito per sè stesso, cioè ciò la cui idea non ha bisogno per essere formata di un'altra idea ». (defin. III, parte I). *Id quod in se est: et per se concipitur*. La sostanza è un *quid* sussistente di per se e il cui concetto ci sovviene direttamente. Avere la idea chiara e distinta di sostanza e dubitare della esistenza di essa, è una contraddizione. Esiste però una sola ed unica Sostanza assolutamente infinita e quindi necessaria, e questa è Dio con infiniti attributi. *Substantia, quam per se summe perfectam esse intelligimus, et in qua nihil plane concipimus, quod aliquem difectum sive perfectionis limitationes involvat, Deus vocatur* (propos. VIII).

Ma la sostanza precede naturalmente le sue affezioni, e poichè essa è necessariamente infinita, si deduce che l'infinito è l'affermazione assoluta dell'esistenza, come il finito ne è una parziale negazione. La sostanza non è però un essere individuale, ma è il fondamento di ogni individualità. La forma della sostanza divina è tale, come disse Parmenide, che mentre ruota il cerchio mobile di tutte le cose, sè medesima conserva immobile, cioè è eterna.

Leibnitz scrivendo al malebranchista Don François Lamy diceva: « Celui qui soutien que Dieu est l'unique acteur pourra aisement se laisser jusq'a dire que Dieu est l'unique substance ».

La sostanza è sotto qualunque aspetto una unità indivisibilmente semplice e indecomponibile. Cartesio aveva detto che la sostanza è ciò che sta da se *Res quae ita existit ut nulla alia re indigeat ad existendum* e Spinoza da questa definizione stabilisce che il mondo sta da se e non fu creato da nessuno. La definizione di Cartesio può soltanto applicarsi a quella sostanza che non dipende da nessuno nell'essere e nell'operare, perchè esiste *ab aeterno*, per necessità di natura; questo Ente necessario, che sta da sè, è l'assoluto, Dio. Le altre cose, che non esistono per necessità di natura, hanno ricevuto l'essere dall'ente assoluto: quindi sono contingenti e relative. L'essere assolutamente infinito esiste infinitamente nel senso che esso ha il dominio dell'essere senza essere limitato ad una forma particolare di essere. L'essenza della sostanza si posa in una infinità di essenze di cui ciascuna, precisamente perchè è l'essenza della sostanza, esiste in sè in questo senso che essa non è inerente agli altri aspetti della sostanza stessa. Ma queste determinazioni non sono fuori della sostanza come al contrario pensarono gli Eleati.

Sostanza è *Ens semplicissimus* e le determinazioni benchè non siano fuori assolutamente parlando, non sono però degli elementi, ne dei momenti, ma degli aspetti negativi. Secondo Delbos M. la sostanza non è il punto di partenza di una analisi preformata, ma la sintesi concreta dei momenti astratti. L'essere assolutamente indeterminato da questo punto di vista non è che il primo e il più astratto di questi momenti, necessario alla ragione, nella sua marcia verso la realtà concreta. Non è vero. La sostanza è l'unità dei momenti e non il più astratto di questi momenti.

È *l'Ens absolute indeterminatum* perchè nella sua unità abbraccia l'insieme di tutte le esistenze, senza essere limitato a ciascuna esclusivamente. Spinoza identifica il suo essere indeterminato con l'essere assolutamente reale,

Si osservò che la definizione di sostanza è allora applicabile ad ogni cosa che esiste in sè, ossia ad ogni essenza o attributo che esiste in sè, e che Sostanza e Attributo sono dunque due aspetti di una realtà concreta. La differenza capitale consisterebbe in questo: la prima sarebbe la unità vivente di una molteplicità vivente, principio e legame delle sue determinazioni, la seconda il semplice appoggio passivo e indifferente di accidenti ai quali essa rimarrebbe nel suo fondo straniera. La sostanza non può separarsi dalla sua essenza; l'essenza esistente in sè contiene nella sua comprensione tutti i suoi elementi integranti. Si riduce allora al concetto scolastico del genere supremo, della materia metafisica che non ha bisogno per esistere e per essere conosciuta di alcun attributo concreto? No. Perchè allora non esisterebbe una sostanza unica, ma una infinità di sostanze specificamente distinte le une dalle altre pur avendo fra loro una unità analogica.

Sostanza e attributo sono nozioni assolutamente distinte e indipendenti l'una dall'altra e sembra allora che la sostanza sia una realtà indeterminata e tuttavia pienamente conosciuta indipendentemente dalle sue determinazioni ulteriori. Nella definizione V, infatti in risposta alle seconde obiezioni pare che definisca la sostanza come il soggetto de' suoi attributi, piuttosto che come l'attributo essenziale posto in se.

Se in effetto ogni sostanza fosse un essere determinato, specificamente distinto da ogni altro, se essa non fosse che la posizione in sè di una tale essenza, non potrebbe definirsi la sostanza che un universale astratto, o la sostanza non è nulla di determinato.

Io credo che la sostanza di Spinoza sia identica all'essere e al soggetto logico; è la interiorità assoluta, è l'in sè puramente e semplicemente concepibile per sè. Quest'essere indeterminato si manifesta in una infinità di forme

relativamente determinate di essere; presenta una infinità di forme di sostanzialità, o più esattamente, egli si manifesta attraverso questa infinità di forme. Ma non bisogna fare una confusione identificando la sostanza assolutamente indeterminata e assolutamente semplice con la infinità degli attributi assolutamente distinti in tanto che attributi. La sostanza ha in sè il possesso di tutte le determinazioni, ma non è identica al risultato delle determinazioni: è l'unita di esse.

Per Spinoza l'essere elevato al più alto punto di realtà è quello che non solamente non è alcuna forma esclusiva di realtà, ma che ancora non contiene alcuna nella sua comprensione. Ammette nella sostanza una pluralità di determinazioni reali ma quella è superiore a tali determinazioni esclusivamente particolari, è indifferente ed estranea ad ogni determinazione assolutamente parlando. La sostanza non è una forma aristotelica o una monade leibnitziana, l'unità organica di una molteplicità, un tutto di cui l'unità e la indipendenza sarebbero assicurati dalla solidarietà dei suoi momenti e dalla impossibilità per ciascuno di essi di esistere e di essere qualche cosa fuori dell'insieme; ma l'unità assolutamente semplice e indivisibile dell'essere. La definizione più giusta al Dio di Spinoza è quella del Malebranche: *Celui qui est.*

La sostanza deve possedere tutta la realtà, avere una realtà infinita: esclude perciò ogni forma determinata di esistenza, perchè questa introdurrebbe qualche negazione o limitazione. Non essendo dunque alcuna realtà determinata è solamente « l'assoluta affermazione d'esistenza » (parte I, scolio della propos. VIII),

La sostanza sembrò allora che si riducesse a un eleatismo acosmista che fonde tutte le realtà nell'unica affermazione dell'essere; ad una dottrina che smembra la realtà in una pluralità infinita di essenze, semplici, indipendenti,

e incomunicabili fra loro, analoghe alle essenze megariche con questa differenza che le loro modificazioni si corrisponderebbero in un rigoroso parallelismo. Intatti la interpretazione, divenuta classica nella scuola hegheliana è che la sostanza spinoziana corrisponda all'essere eleatico, e ne riscontravano questi caratteri comuni: « È increato ἀγένητον, onnipotente ἀνωλεθρόν, immobile ἀτρεμές, infinito ἀτέλεστον, eterno, senza passato nè futuro ὁμοῦ πᾶν, uno e continuo ἕν ξυνεχές, causa sui τό ὄν, inintelligibile οὐ φατόν, οὐδὲ νοητόν, indivisibile οὐδὲ διαιρετόν, immutabile ἀκίνητον, eterno ἄναρχον, ἄπαυστον, omniscente νοῷ παρεόντα.

E come la scuola eleatica affermava che gli oggetti chimerici della opinione fossero apparenze φαινόμενα così lo Spinoza afferma che la moltitudine dei cambiamenti nell'essere sono immaginari. L'essere di Parmenide presenta con la sostanza dei caratteri comuni: questa sarebbe indivisibilmente una, l'unità logicamente e ontologicamente indivisibile e assoluta.

Dio esclude dal suo essere ogni negazione, ossia ogni determinazione, ma gli attributi implicano una determinatezza e una distinzione.

Natura naturans è indipendente dalla «Natura naturata», mentre questa è necessariamente dipendente da quella. E se i modi sono le necessarie conseguenze di Dio, Dio stesso, nella sua natura sostanziale deve essere caratterizzata in un certo senso dall'essere modale che esprime la sua causalità. La Sostanza contiene in sè la molteplicità modale, ma non è il risultato di questa molteplicità. È l'unità essenziale dell'universo. E' la identità della natura degli elementi che costituiscono gli esseri diversi, i quali, secondo le circostanze appariscono nello spazio e nel tempo. Si osservò che un essere semplice e solitario, preso in se stesso non può giammai nè produrre un essere parziale in che il carattere dell'unità si riscontra attraverso il rap-

porto armonico di tutte le parti, nè a più forte ragione formare l'universo, dove questo carattere di complessità è elevato al supremo grado. L'idea dell'unità, si disse, esclude l'idea della semplicità nell'essere unico, come la idea della semplicità esclude nell'essere semplice l'idea della complessità. E' evidente quindi che non si possa applicare alla sostanza universale l'idea della semplicità e dire che essa sia assolutamente semplice. Ma Spinoza dominato dalla concezione sintetica ch'è il punto di partenza del suo sistema, non ha compreso che l'unità implica il concorso e per conseguenza il numero; e considerando la sostanza semplice e indivisibile, logicamente incapace di ogni azione, di ogni generazione di esseri contingenti, non ha scorto che la semplicità e la indivisibilità che egli dava al suo principio non permettevano di trovare in esso la ragione nè il mezzo dell'esistenza delle individualità distinte che costituiscono nel loro insieme il fenomeno complesso dell'universo. Si osservava che non basta l'avere riconosciuto la eternità della sostanza, bisognava ancora penetrare il segreto della sua costituzione necessaria per trovare la ragione della sua attività; bisognava dire come passi dal suo modo di esistenza assoluta al modo di esistenza finita e come si manifesti nel tempo e nello spazio.

Ma Spinoza dice che la costituzione della sostanza, semplice e irriducibile, non è altro che l'unità dei cambiamenti; non è giusto quindi accusarlo. La sostanza non è un atomo solitario di cui l'estensione è infinita e che occupa tutto lo spazio; non è l'estensione indivisibile occupata dall'essere semplice. Il numero e la varietà degli attributi, supposti capaci di mutare la costituzione originale della causa, è falso perchè si cadrebbe in una contraddizione il dire che la causa, semplice e indivisibile, si distrugga poi in una condizione di esistenza. Spinoza disse con verità incontestabile che la sostanza è eterna; cioè la moltitudine

infinita degli esseri contingenti, possedendo tutti con forme distinte proprietà speciali in rapporto con queste forme, risultano dall'associazione di elementi suscettibili di dar principio a tutte le forme fenomeniche, ma la sostauza non è l'atomo primo come interpretò Leibnitz, nella sua Monadologia, il quale credette necessario riconoscere nella causa universale una costituzione multipla.

La sostanza esiste realmente. Pensarla possibile è un assurdo. Insomma il primo ontologico deve essere reale; ma la sostanza è il primo ontologico, dunque la Sostanza è reale (Parte I, prop. I).

La Sostanza è infinita perchè essa è l'ente puro, e la necessità di esistenza importa universalità di esistenza, cioè infinitudine. Quanto più realtà, entità, ha una cosa, tanto maggiore numero di attributi le compete: quanto più una cosa ha realtà, tanto più è intelligibile; e siccome ogni ente è tanto più intelligibile in quanto la sua essenza si concreta in attributi, ne segue che essa sia tanto più intelligibile quanto più attributi ha (CARTESIO, *Principî filosofici*, parte I, n. 52, 53. SPINOZA, *Etica*, definiz, IV). La infinitudine della sostanza consiste quindi nell'infinito numero di attributi (proposiz. XI). Ciascuno di questi attributi della sostanza infinita è infinito nel suo genere (defin. II). E si concepisce per sè, come constituente l'essenza della sostanza. In questo postulato è il vero che aveva detto Cartesio, ma da questo vero non segue che ciascun attributo costituisca un ente, una sostanza; ed in questa conclusione sta l'errore di Cartesio (parte I, prop. X). Esiste dunque una sola sostanza e l'esistenza è implicata nella sua essenza; e poichè l'essenza di una cosa non può implicare l'esistenza di più individui, la sostanza è unica come la sua essenza (propos. XIV). La sostanza infinita è dunque indivisibile e non può produrre altre sostanze (propos. XII, XIII). Nel linguaggio teologico si direbbe che la sostanza infinita è

Dio; che Dio esiste necessariamente: è *causa sui*, consta d'infiniti attributi, è l'Ente impersonale senza intelletto e senza volontà che opera senza un fine, causa logica e immanente di tutte le cose le quali da lui conseguono nello stesso modo che dalla natura del triangolo *ab eterno* e in eterno consegue che i tre angoli siano uguali a due retti.

Dio è la sola causa libera: ma per causa libera si deve intendere quella che esiste per la sola necessità della sua natura e che da sè sola viene determinata ad operare. Non esiste quindi provvidenza, intervento soprannaturale, legge divina, rivelazioni. La vera rivelazione è la ragione, cioè la idea di Dio presente ad ogni mente, in cui troviamo ogni essenza ogni verità, ogni certezza e nella cui meditazione si può conseguire quella libertà di pace, di spirito a cui aspira il filosofo come a bene supremo.

Ma esiste la sostanza?

I dogmatici intendevano per sostanza l'essere in sè nel senso originario, la base prima da cui era prodotto ogni altro essere. E contro questa condizione mosse la scuola critica con Locke, il quale, analizzando minutamente questo concetto e scomponendolo nei suoi elementi, mostrò come noi chiamiamo sostanza il *substratum* da cui emergono tutte le sensazioni semplici e in che tutte si raggruppano. San Tommaso aveva detto: *Substantiae nomen significat essentiam cui competit per se esse* e Locke e tutti i sensisti stimarono arbitraria e fantastica questa idea, affermando: Che noi acquistiamo l'idea del finito prima di quella dell'infinito, e sebbene non possa negarsi la esistenza dell'infinito che deriva dalla nostra riflessione sul finito, pure non ne abbiamo che una nozione negativa.

La durata infinita e lo spazio infinito sono infiniti composti di istanti successivi. Condillac allora soggiunge: Che noi abbiamo nessuna idea dell'infinito e che non siamo autorizzati da alcun motivo legittimo ad ammettere quindi

l'infinito composto. Di qui la dottrina del fenomenalismo la quale non ammette altro nell'universo che fenomeni seguentisi con certe leggi. Di qui la conclusione sistematica delle qualità e delle sostanze dei fenomeni e dell'essere. Di qui il nominalismo assoluto il quale degenerò nell'assoluto nihilismo. La sostanza di Locke riguardata come l'insieme delle qualità sensibili, non spiega l'accidentalità, non spiega l'essenza. La sua definizione annulla il concetto di sostanza. Gli si potrebbe domandare: quale è il substratum di quelle qualità?

La definizione di Condillac della sostanza: « Une collection de qualitès que vous touchez, que vous voîez... » è ingiusta. In questa definizione osserva il Rosmini manca proprio la sostanza. La critica dei sensisti fu accolta da Hume, il quale mosse grave obiezioni all'argomento fisico teologico, e l'essenza di questa dottrina fu accettata dal Kant il quale creò la categoria, il principio a priori della sostanza. Kant disse che il concetto trascendentale del Dio perfettissimo, causa necessaria non contingente, dimostrata con argomenti ontologici, cosmologici, e fisico-teologici, era una creazione ideale, relativa della nostra mente priva di valore. (Dialettica) Ma poi si contraddisse e osservò che: « Noi conosciamo dei fenomeni ma deve esistere necessariamente il noumeno, altrimenti si arriverebbe all'assurda proposizione che vi siano dei fenomeni, ossia delle apparenze senza qualche cosa che si manifesti ». (Critica della ragion pura) Hamilton sostenne la impossibilità di una intuizione trascendentale e la inconoscibilità dell'assoluto, che definì una astrazione puramente negativa, perchè lo spirito può concepire soltanto il limitato condizionalmente e la dimostrazione dell'assoluto incondizionale, dal relativo condizionato, è logicamente assurda, ponendosi nella conclusione di un tale sillogismo, ciò che non è contenuto nelle promesse. Ma l'accidente è qualche cosa che è nella sostanza e non è in

sè stesso: ha vera realtà, ma dipendente dall'essere della sostanza che lo sostiene. E poi esiste una distinzione fra accidente assoluto e accidente modale. Gli accidenti modali, o modi, non hanno una realtà propria; e gli assoluti sono entità imperfettissime perchè non possono esistere fuori della sostanza, pure essendo realtà distinte dalla sostanza stessa. Così si spiega la frase del Leibnitz: *Phenomena sunt realia. Accidens proprie non est ens, sed ens entis.* Ma la impossibilità di una rappresentazione definita dell'assoluto non suppone inevitabilmente una indefinita? Il concetto di relativo non sparisce se quello dell'assoluto è puramente negativo? Dunque la sostanza esiste.

La sostanza è Dio - Dio è infinito - L'infinito esiste.

I Cartesiani avevan detto: Noi percepiamo attualmente l'infinito, cioè ne abbiamo una idea positiva. Non possiamo percepire il finito se non negativamente, vale a dire per la privazione dell'infinito. Questa idea è innata, antecedente ai sentimenti e indipendente da essi. In questa idea è contenuta la realtà: cioè l'esistenza di questa idea nel nostro spirito prova la esistenza dell'essere infinito.

Fénélon aveva soggiunto: Se ciò che io percepisco è l'infinito, presente al mio spirito, questo essere infinitamente perfetto esiste. L'Idea che ho dell'infinito racchiude chiaramente la esistenza attuale di questo. Chi dice pensare, dice essere. Dalla semplice idea dell'essere infinitamente perfetto, si deriva l'esistenza attuale di esso, nello stesso modo che io affermo la mia esistenza attuale dal mio pensiero attuale. Il mio spirito non conosce il finito se non che nell'infinito... Il finito è una pura negazione di una più grande estensione. (Dimostrazione dell'esistenza di Dio, parte I, cap. I).

Spinoza risponde: « Se l'essere infinitamente reale non fosse che un prodotto dell'intelletto, questo potrebbe concepire più che la realtà: conseguenza assurda. Ma se esiste una causa per l'esistenza, esisterà ancora una causa che impedisca l'esistenza. La causa determinatrice della non esistenza deve trovarsi o nella propria natura o all'infuori di essa.

« Se non esiste una causa che impedisca l'esistenza di Dio, bisogna concludere in modo assoluto che Dio esiste necessariamente. La non esistenza è una impotenza: la sostanza non può essere prodotta da cause esteriori, ma da una propria e ingenita virtù. La perfezione di una cosa afferma maggiormente l'esistenza di essa: quindi l'ente perfettissimo, Dio, esiste.

« L'essenza divina esclude qualsivoglia imperfezione perchè involge una perfezione assoluta. La sostanza assolutamente infinita è indivisibile e ciò risulta dal carattere di infinità perchè la divisione applicata all'ente sostanziale genera contraddizione » (Definiz. XIII).

All'infuori dunque di Dio non può concepirsi un'altra sostanza: Dio è dunque la sola ed unica sostanza e assolutamente infinita (definiz. XIV) quindi l'estensione e il pensiero sono attributi di Dio.

Le cose tutte sono in Dio, e fuori di Dio nulla può sussistere nè essere pensato (definiz. XV). Senza la sostanza i modi non possono nè sussistere nè essere pensati: quindi Dio è l'unica essenza sostanziale da cui deriva ogni percezione ed ogni sensazione ed ogni pensiero.

Non contento però di dimostrare la necessità dell'esistenza di Dio partendo dal fatto che noi pensiamo questa esistenza a priori, Spinoza propone ancora la prova a posteriori prendendo come punto di partenza l'esistenza degli esseri finiti.

Ogni idea normalmente costituita è la rappresentazione di una essenza; ogni essenza rivela di un oggetto reale o possibile i suoi caratteri ed attributi. La maggiore afferma la adeguatezza dell'idea all'essenza e dell'essenza alla cosa, la minore stabilisce, senza dimostrarlo analiticamente, un legame necessario tra l'esistenza e l'esistenza divina: di qui la conclusione dell'esistenza necessaria di Dio. L'esistenza non è il predicato necessario della essenza, ma il

complemento sintetico immediatamente racchiuso da questa essenza.

Cartesio disse che tutte le essenze implicano un serio gradino di esistenza in rapporto con un certo gradino di perfezione. L'essere perfetto implica una esistenza perfetta, quindi necessaria. La prova ontologica è il coronamento e l'indice di una specie d'idealismo razionalista: l'esistenza non è una determinazione comparabile ad altre, ma solo il risultato e il complemento interiore e necessario del pensiero assolutamente determinato. Questo idealismo, come più tardi vedremo, è comparabile con quello di Hegel, con questa differenza però che la realtà non è una complicazione progressiva d'idee propriamente dette. Nella integrazione dell'esistenza nella essenza divina, sono due momenti: il primo afferma l'esistenza in virtù del predicato, il secondo il valore formale di questa attribuzione. Basato sul Dogma cartesiano, profondamente realista della adequazione assoluta dell'essenza e della cosa di cui essa è l'essenza, Spinoza crea questa sintesi logica che non è un procedimento puramente intellettuale a priori, ma un fatto logico.

L'esistenza corrisponde immediatamente e infallibilmente al pensiero di questa determinazione, perchè esiste una corrispondenza strettissima fra l'idea e l'oggetto. Il parallelismo tra il pensiero e l'essere, di cui il principio è in Cartesio, è qui spinto fino alle ultime conseguenze, al punto che l'esistenza dipende immediamente dal pensiero stesso. Noi abbiamo l'idea della sostanza divina, questa idea non può essere prodotta dall'idea di un altro oggetto, il suo oggetto ha per conseguenza in se stesso la sua ragione di esistenza, egli esiste necessariamente.

L'essere assolutamente infinito, che per conseguenza contiene tutta la realtà deve contenere necessariamente l'esistenza, perchè se egli la escludesse non sarebbe più

sovranamente reale, ma conterrebbe qualche negazione. Il modo di quest'argomentazione, come si vede, è la teoria della corrispondenza incondizionata tra l'essenza reale e la sua idea.

L'esigenza ideale è nello stesso tempo una esigenza reale.

Dei existentia ex sola eius naturae consideratione cognoscitur (def. 18).

Dei existentia ex eo solo, quod eius idea sit in nobis, a posteriori demonstratur (def. 19).

Dei existentia demonstratur etiam ex eo quod nos ipsi habentes eius ideam existamus (def. 20).

Quo res sua natura perfectior est, eo maiorem existentiam et magis necessariam involvit; et contra, quo magis necessariam existentiam res sua natura involvit, eo perfectior est (Lemma, def. 24).

Quidquid necessariam existentiam involvii, est Deus (corol. def. 25).

Di qui la prova cosmologica dell'esistenza di Dio che già si accenna nel libro di S. Anselmo *Proslogium:* « Iddio è l'oggetto massimo che la mente possa concepire ». Ora questa definizione implica l'esistenza di Dio, perchè se Dio non esistesse vi sarebbe qualche cosa maggiore di lui, cioè qualche cosa che avrebbe anche il pregio dell'esistenza. S. Tommaso aveva risposto: « Dio essendo lo stesso essere, ha tutta la virtù dell'essere e non può essere privo di qualche perfezione ». Cartesio afferma: « In noi c'è l'idea di un ente perfettissimo, e questo essere non sarebbe più perfettissimo se gli mancasse la perfezione dell'esistenza ». Dunque l'essere perfettissimo esiste. Leibnitz risponde: « L'Ente necessario non può non esistere, ma Dio è l'Ente necessario, dunque Dio non può non esistere ». E Spinoza: « L'Ente necessario ha in sè stesso la sua ragione d'essere, è la causa prima di tutto l'universo, non

Ma la Perfezione è una imperfezione che è un finito

dipende da nessuno, è l'Ente a se. Io sono colui che è, ecco il significato profondo del pentagramma Yahve. L'idea sovrana è l'idea dell'infinito. Dinanzi a questa idea il mondo svanisce come larva dell'essere, come un non essere. L'Infinito riempie tutto, assorbe tutto: tutto viene da lui, tutto ritorna a lui, nulla è fuori di lui. Il finito è svolgimento o appariscenza dell'infinito; i limiti non hanno esistenza assoluta, ma sono situazioni dello spirito, la legge dell'infinito è la gran legge del progresso svolgentesi in una spirale sempre crescente. L'infinito è perfettamente uno, perfettamente semplice, perfettamente indivisibile. Questa grande idea dell'infinito contiene tutte le infinite percezioni nella sua semplicità più assoluta, più inalterabile dell'essere. « La vita dell'infinito nell'universo è un dialogo eterno di mille voci nel quale tutte le specie di attività paiono riunite » (Novalis).

Caratteri di Dio.

Omnia, quae existunt, a sola vi Dei conservantur. Deus est omnium rerum Creator (def. 30).

Deus est incorporeus, est summe verax, est semplicissimus, immutabilis, aeternus, non sentit (31, 36, 37, 38).

Dio è l'Ente assolutamente infinito, perfettissimo assoluto.

L'esistenza assoluta esiste da se, quindi è indipendente da tutte le possibili realtà. E' immutabile e necessario; è la necessità assoluta poichè non ha principio nè fine, è infinito, eterno, immortale. Ma l'infinito è uno solo: Dio quindi è uno. Questa unità infinita è semplice, il semplice è indivisibile, l'indivisibile è uno spirito: dunque Dio è uno spirito. Tutto l'universo è allora un insieme di rapporti e tutto ciò che è relativo non ha una realtà vera. Questo sistema di rapporti e tutto questo sistema di condizionale esistenza dipendono dall'assoluta esistenza. Dalla eliminazione dei rapporti nasce l'idea di assoluto in se medesimo.

Se l'Assoluto prescinde dai rapporti non è più nulla [illegible]

L'assoluto è dunque il reale che sussiste ad ogni condizionale. Ogni altra cosa, essendo mutabile, fenomenale, è nulla, ha cioè un'esistenza apparente e non è l'essere. Dio è la realtà completa, la sola sostanziale realtà. La sua attività è spontanea, ed è assolutamente necessaria in quanto che le sue azioni sono una necessaria conseguenza della

sua natura, come il teorema sulla somma degli angoli del triangolo è una conseguenza necessaria della natura del triangolo. Dio, nella sua libera causalità, *natura naturans*, è assoluto potere. La vita degli altri esseri è un frammento della onnipotenza divina. Tutto ciò che è, è Dio, e Dio è tutto ciò che è. Dio è *Res extensa* è la libera causa dell'universo corporale. Dio è *Res cogitans* è la libera causa dell'universo spirituale. Dio è privo di intelletto e di volontà. Tutte le cose sono predeterminate da Dio non per arbitrario volere e assoluto beneplacito, ma per conseguenza necessaria dell'assoluta natura di Dio, della sua potenza di Dio.

Leibnitz e la scuola Hegeliana definirono il Dio di Spinoza: « Una sostanza cieca » « Die blinde Substanz ». Io credo che essi non abbiano bene interpretato la dottrina del maestro.

Dio è causa immanente e non transitoria. In esso sono e si muovono tutte le cose. Non è una forza indipendente e ribelle, ma l'unità degli esseri. Dio e la natura sono una assoluta unità. L'eternità di Dio è una possessione perfetta e tutta insieme di una vita interminabile che mai vien meno: comprende ed abbraccia lo spazio di una vita infinita.

« Tutto ciò che non è Dio è nulla », dice un poeta arabo. E il filosofo El Senusi aggiunge: « Nulla può esistere fuori di Dio, poichè è la sua forza quella che mantiene ogni cosa in ogni momento ».

Dio ama sè stesso con un infinito amore intellettuale (assioma 35, parte V) e con l'amare sè stesso ama gli uomini. L'amore di Dio verso gli uomini e l'amore intellettuale della mente verso Dio, è una medesima cosa (corollario propos. 36, parte V). Poichè tutte le idee riferentisi a Dio sono vere e adeguate (def. 32, parte II) Dio deve essere esente da passione, nè può l'uomo attribuire a Dio un mag-

giore o minor grado di perfezione (corollario II, parte II) nè per le definizioni seconda e terza sugli affetti, il consentimento di letizia o di tristezza. Dio nulla ama e nulla odia. Il volgo intende per potenza di Dio una libera volontà e un assoluto ed arbitrario comando sovra tutte le cose, e quindi a lui attribuisce tutti gli avvenimenti aventi un carattere di contingenza (scolio della propos. III) e crede ancora che Dio potrebbe operare l'annientamento di tutte le cose. Ma Dio invece agisce per quella necessità medesima che lo fa consapevole della propria entità. Non possono dunque attribuirsi a Dio quelle monche e imperfette facoltà che chiamansi negli uomini intelletto e volontà.

L'idea di Dio dalla quale conseguono con modi infiniti, infinite cose, è unica. Dio è il principio formale delle idee, perchè ente pensante, ossia le idee sono attributi di Dio e le cose create non hanno per causa efficiente le percezioni soggettive, ma le idee che provengono direttamente da Dio. L'essenza formale delle idee è un atto del pensiero: cioè Dio esprime con forma precisa le modalità della sua natura.

Come le essenze formali dei modi e delle cose particolari sono compresi negli attributi di Dio, così le idee delle cose particolari, cioè dei modi non esistenti sono compresi nella infinita idea di Dio. Per esempio in un circolo sono eguali i rettangoli compresi fra i segmenti di linee rette che in esse si intersecano; ma ognuno di essi esiste in conseguenza dell'esistenza del circolo. L'idea di una cosa particolare esistente in atto è una modificazione precisa del pensiero che si distingue da qualsiasi altra ed ha per causa Dio in virtù della sua potenza cogitativa, non direttamente, ma per una determinazione particolare del pensiero. Questa deriva da un'altra e così via via verso la connessione e l'ordine delle idee e delle cause determinatrici fino all'infinito, Dio.

Dio manifesta sè stesso nella mente umana.

BIBLIOTECA DELLE FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA TORINO

Nella sostanza unica, infinita, eterna, necessaria noi riconosciamo gli stessi caratteri della nozione di Dio e dell'essere assolutamente infinito di cui ciascun attributo esprime l'essenza eterna e infinita. Dio è la sola sostanza. E' assolutamenfe indipendente e libero: ma la libertà non essendo altra cosa per un essere che il fatto di non agire che per la necessità della sua propria natura, Dio è impassibile anche perchè nulla esiste fuori di lui e quindi nulla può agire sui. Tutto ciò che esiste non può quindi essere concepito fuori di lui.

Spinoza nella lettera XXI diretta al chiarissimo Oldemburgo scrive: « Affermo essere Dio causa immanente e non transitoria; essere o muoversi in Dio tutte le cose, in ciò concordando con S. Paolo e forse anche con tutti i filosofi antichi... ed anche con gli antichi ebrei, come può rivelarsi da alcune tradizioni che ci son pervenute in gran parte travisate e adulterate ».

Dio non è soltanto la causa dell'esistenza particolare dei corpi (def. 25, parte I). L'essenza di ogni corpo deve essere pensata necessariamente quale emanazione dell'essenza divina (assioma IV, parte I), quindi il concetto eterno della essenza dei corpi deve necessariamente sussistere in Dio (propos. III, parte III). Dio è causa immanente e non transeunte di tutto l'universo. L'essenza divina infinita si spiega per tutto l'universo e infonde continuamente la vita nella infinita materia che di quella costituisce quasi l'aspetto reciproco. Questo concetto di energia infinita creatrice, perpetuamente in atto, che è vivo in noi e fuori di noi, si trova nelle più remote dottrine orientali. Dio è la continuazione della generazione dei corpi, è l'azione iniziale che non può essere sospesa nè arrestata e che tende sempre a conservarsi.

Nella lettera 23 continua: « Da Dio procedono tutte le cose e in ciò sono d'accordo con la universale opinione la

quale riconosce emanare ogni avvenimento dalla natura di Dio ». Nelle lettere 32, 34, 36 risponde alle difficoltà ed alle conseguenze che derivano nell'affermare assolutamente Dio causa universale di tutte le cose, quasi riguardandolo come autore del male e del peccato. Ed egli afferma che da Dio emanano tutte le cose perchè determinate e preordinate da lui, e che questa credenza è professata da molti cristiani e vivamente sostenuta con verità necessaria.

Dio è la sostanziale identità di tutti gli esseri che son divisi fra loro solo in quanto che partecipano più o meno dell'essenza divina.

Dio è la sintesi viva e l'unità suprema dell' io e del non io.

Platone aveva detto che Dio è il centro complessivo di tutto il mondo ideale, e Berkeley risponde che Dio è l'unità assoluta degli spiriti. S. Paolo dice « Che in Dio viviamo, ci moviamo e siamo ».

Ma la idea di personalità è incompatibile nell'essere assoluto perchè quella implica un processo evolutivo, mentre la perfezione divina esclude per postulato logico ogni evoluzione e poichè l'attività divina è vita perfetta e eterna e fuori e al di sopra di ogni mutamento, Dio è equilibrio perfetto e contiene la eternità e la continuità della vita.

Dio non è materia corporale perchè sarebbe divisibile e quindi imperfetta, ma creò la materia e vi infuse una forza di progressione.

Maimonide aveva affermato: La indivisibile semplicità di Dio è inconcepibile con l'affermazione degli attributi. Dio non è una molteplicità perchè si eleva al di sopra dei modi di sentire e di pensare. Ogni determinazione in Dio è una negazione di Dio. Quindi le forme empiriche del nostro essere sono limitazioni inesplicabili all' infinita sostanza. Chasdai Creskas affermava che gli attributi negativi possono ricevere una significazione positiva. E Spinoza

concilia le due dottrine affermando l'unità della sostanza e la estrinsecazione di questa attraverso il pensiero e la estensione.

Dio è il bene supremo della ragione. Poichè non può essere concepito inadequatamente noi sentiamo sempre gioia nel concepirlo e non possiamo associare la sua idea ad alcuna depressione di vitalità, non possiamo perciò odiarlo. Dio è la somma beatitudine. E se il sommo bene è in Dio e il sommo bene è la piena beatitudine, poichè Dio è il primo ontologico, la filosofia donerà a noi la felicità.

Ma, si domanda, Dio è cosciente? è auto-cosciente?

S. Paolo disse che tutto è presente a Dio in cui noi viviamo e siamo; quindi in lui è la vita, il moto e l'essere perchè tutto è da lui, per lui è in lui.

Ma Dio si estrinseca, si disse, attraverso il pensiero e l'estensione.

Ogni modo di Dio non è soltanto un corpo ma anche un'anima. Dio essendo l'anima di una cosa, pensa alla cosa. La intelligenza di Dio è una e la stessa con i suoi oggetti, è il lato spirituale di essi e la comprensione di essi. La intelligenza di Dio è completa. Dio come *Res cogitans* è conscio di sè e di ciò che deriva da sè. Ogni idea è un atto del pensiero e vuol dire affermazione o negazione di un contenuto. Un contenuto affermato è un qualche cosa che è o può divenire contenuto di un altro pensiero. Dio di ogni cosa ha un'idea, dunque dovrà avere anche idee delle idee. Deve esistere una idea della idea che costituisca la mente umana e questa idea della mente sta alla mente come la mente sta al corpo.

La mente è il corpo in quanto è conscio di sè stesso, la idea della mente è la mente in quanto è conscio di sè stesso. Noi non possiamo avere una idea senza sapere di averla, e senza sapere di sapere che noi l'abbiamo.

Quindi l'auto-coscienza in quanto è realtà e non limitazione appartiene a Dio, ma nella sua natura modale perchè Dio non è intelletto e non è auto-coscienza, come non è movimento e quiete. La sostanza impersonale assoluta è una infinità.

Se il me della sostanza esistesse, ogni altro sarebbe impossibile, e dalla esistenza del me umano, la logica deduce la non esistenza del me e della coscienza dell'essere infinito. Conoscenza implica contingenza, relatività, distinzione e limitazione. L'uomo riconosce la realtà della sua esistenza comparandosi e distinguendosi dagli altri simili. La idea del me risulta da quella del non me. L'una implica l'altra. L'uomo infatti non si afferma che determinandosi nel suo pensiero e non può distinguersi senza limitarsi. Se fosse altrimenti egli si confonderebbe con tutto ciò che non è lui e quindi cesserebbe di essere cosciente.

La formula del me che è quella della distinzione, è dunque egualmente quella della limitazione; e l'essere impersonale infinito sarebbe allora ancora finito il che è assurdo.

In questo errore sono caduti i filosofi elemanni col sistema idealista della identità assoluta. Astraendo fuori del mondo della realtà, essi hanno fatto una singolare confusione di cose identificando l'uomo con l'infinito. Se l'infinito fosse personale o assorbirebbe in se tutte le personalità distinte che esistono nell'universo, e in questo caso non esisterebbe alcun essere personale possibile, o vi sarebbe nella individualità infinita una moltitudine di individualità particolari, e in questo caso il me della sostanza sarebbe allora una collezione di me, un popolo di persone e non una individualità distinta. Ogni personalità reale sarebbe distrutta, e, avanti l'uomo che s'afferma, l'infinito personificato disparirebbe.

Dio è la verità! se non fosse assolutamente veridico

sarebbe una imperfezione inconcepibile nell'essere infinitamente perfetto. La veracità di Dio è il fondamento ontologico del principio delle idee chiare e distinte. Dio è ancora per la sua libertà divina il creatore delle nostre idee chiare e distinte. Dio è ancora per la sua libertà divina il creatore delle nostre idee e non soltanto delle essenze degli oggetti ma ancora della esistenza di essi.

Ma Dio ha creato il mondo?

L'essere è forza. L'essere perfettissimo è dunque la forza delle forze, l'Ente degli enti. Ogni attività personale si riduce ai due termini: raccogliersi nell'interno, «intelligere» e produrre al di fuori, «creare». Il pensiero concepisce l'idea, la libertà produce al di fuori (pensiero ed estensione), la creazione è dunque effetto finito e libero di una libertà infinita.

1° intelligere - 2°, creare -

Ma la creazione è una serie di modificazioni che Dio fa nel suo essere? Se Dio è una unità essenziale, infinita, immutabile indivisibile, eterna, perfetta e quindi non modificabile, se l'infinito è un tutto, una limitazione, un cangiamento dell'essere, una diminuzione o un aumento dell'essere, nell'Ente indivisibile, è una limitazione; ma Dio è l'essere infinitamente e pienamente perfetto, quindi non è modificabile. La creazione è un limite che l'infinito impone a sè stesso? L'assoluto. nell'esplicarsi si limita e circoscrive? Ma perchè l'infinito dovrebbe limitarsi per produrre il finito? Perchè l'unità divina dovrebbe frazionarsi infinitamente in una diversità infinita?

non è l'atto dell'esplicazione

L'ente per l'unità e semplicità di sua natura non può ammettere divisioni frazionandosi e mutilandosi incessantemente per formare gli esseri finiti; tutto l'universo perderebbe il carattere dell'infinito.

Ma l'infinito si sviluppa nell'universo. Svilupparsi vuol dire ingrandire, in che modo Dio, infinitamente perfetto, può subire modificazioni?

Un infinito che diventi più grande dell'infinito non è una contraddizione di concetti?

Io credo che Spinoza quando affermi essere la sostanza, Dio, l'universo voglia dire che l'unità è eterna attraverso la infinità delle modificazioni, Dio è l'universo.

Leucippo, Democrito, Epicuro e Lucrezio pensarono il mondo formato dal caso, dal fortuito accozzarsi di atomi vaganti *ab aeterno* nel vuoto infinito; ma l'ordine che domina nell'universo è inconcepibile con l'origine fortuita di essi. Dio è immanente nel mondo: ecco la verità. Il mondo è l'infinito che si sviluppa e mai non si arresta nel progresso. «La creazione è lo svolgimento dell'infinito» affermò Proclo coi Neoplatonici.

Rosmini spiega la creazione per mezzo di tre atti che mentalmente noi possiamo distinguere in Dio Creante: l'Astrazione divina, l'Immaginazione divina, la Sintesi divina. Nel primo atto Iddio pensa il proprio essere astraendo dalla esistenza reale che questo essere ha in lui; lo pensa perciò come indeterminato, possibile, astratto, universalissimo (essere ideale). Nel secondo atto immagina dei limiti all'essere ideale e questi limiti sono i reali finiti, cioè tutte le realtà che costituiscono l'universo.

Nel terzo atto Iddio unisce con la sua intelligenza questi limiti che ha immaginati nell'essere ideale stesso. Per mezzo di questa sintesi, le realtà create che non sono enti, ma pure essenze negative, puri limiti «ombre vaganti nel regno del non ente» (Buroni) partecipano in qualche modo dell'essere. Si torna così al panteismo. Noi non abbiamo di reale di positivo e di esistente che un solo essere «Dio».

La creazione è manifestazione di Dio, dell'infinito universo, ma l'universo, così come è oggi, è indefinito: l'infinito è immanente in esso.

Solger dice: che la creazione è il nulla che limita Dio nel suo svolgimento e nel suo progresso.

Schelling dice: che la creazione è la natura intesa come intelligenza senza maturità, intormentita, pietrificata.

Oken dice: che la creazione è la natura divina cristallizzata.

A me pare che sia giusto il canto del Salmista: *Auferes spiritum eorum et deficient, et in pulverem revertuntur: emittes spiritum tuum, et creabuntur, et renovabis faciem terram* (Salmo 103).

Pensiero e materia non sono in realtà che due modi di mostrarsi di una stessa sostanza con intervalli infiniti, con trasformazioni graduali.

Ecco la legge del divenire che più tardi vedremo interpretata da Schelling ed Hegel.

Il Panteismo di Spinoza.

Nel periodo più antico della greca speculazione, la filosofia forma un tutto con la religione. I misteri preparano infatti la meditazione metafisica e creano un primo abbozzo di interpretazione dell'universo e della vita umana. Ma la natura considerata panteisticamente e non come la estrinsecazione di una potenza unica, si perde in una concezione politeistica, rozzamente antromorfica; e la vita si riduce ad una espiazione, ad una preparazione alla vita futura, alla metempsicosi. Il concetto di fatalità domina sovrano. La scuola Ionica anteriore dice: che qualche cosa di immutabile, di reale, di assoluto si nasconda nella infinita varietà e mutabilità delle cose. Talete riduce la meccanica dell'universo ad un principio materiale la cui essenza eterna non muta col corrompersi degli enti che da quello emergono; Anassimandro soggiunge che: questa materia infinita priva di qualità e di determinazione, animata *ab aeterno* da un moto incessante si determina nelle forme concrete dell'infinita estensione pur mantenendosi assoluta e divina nella sua essenza.

Nella scuola pitagorica il cosmo si riduce al dualismo dei contrari tenuti insieme dall'armonia.

La scuola Eleatica con Senofane e Parmenide afferma che: se la sostanza è assoluta non può moltiplicarsi e trasformarsi, e quindi le cose, molteplici e variabili sono illusioni dei nostri sensi.

Ma se la mutazione è la legge fondamentale dell'esistenza tutto è un divenire, osservano i filosofi della scuola Jonica posteriore. L'anima balena dall'involucro corporeo come il lampo dalla nube (Eraclito). Dio è l'intelligenza infinita che muove il mondo.

La concezione cosmologica è una specie di panteismo materialistico.

Dio è il mondo animato di cui la necessità è la legge universale. La virtù dunque consiste nella volontaria conformazione dell'uomo all'ordine universale.

Questa tendenza panteistica che in Scoto Erigene riguarda Dio come l'Ente massimo universale in che tutti gli altri esseri sono contenuti, in S. Anselmo si ripresenta sotto la stessa forma: Dio è la suprema perfezione, la suprema realtà, la suprema idea che si estrinseca ed attua nella molteplicità delle cose.

Panteistica è pure la interpretazione che Averroè dà all'intelletto attivo di Aristotele che egli considera come la ragione universale che in sè abbraccia e comprende tutte le intelligenze particolari.

Con Telesio rifiorisce il naturalismo filosofico in una concezione materialistica e Bruno, in che si accenna il contrasto fra il mondo moderno e il medievale, il pagano e il mistico, integrando in un solo principio Dio e l'universo, afferma: che il mondo è animato dalla forza infinita e una nella quale coincidono tutti i contrari. Il mondo e gli oggetti in continua trasformazione costituiscono la *natura naturata*, la forza e l'intelletto universale che domina il tutto è la *natura naturans*. Dio è l'anima del mondo, la forza che crea il mondo, la natura stessa eternamente creatrice.

A tutti questi sistemi si uniscano le dottrine ebraica, cartesiana, malebranchiana e la luce si farà più chiara sulla interpretazione del panteismo di Spinoza. Questi afferma che l'universo è la conseguenza logica della causa che ha

in se. L'universo considerato come effetto deve la sua esistenza a un principio sostanziale. Ma ciò che è semplice non può contenere alcuna parte e non può essere diviso. L'idea di un tutto implica l'idea di complessità. Esseri semplici possono produrre un essere composto, un tutto associandosi e unendosi fra loro. Questa fu la interpretazione che si dette più tardi al panteismo Spinoziano (Leibnitz).

Non così invece pensò lo Spinoza, il quale all'universale meccanicismo del mondo materiale cartesiano, all'automatismo del movimento ed alla radicale separazione dell'anima col corpo, oppose la sua teoria animistica. Questi afferma il parallelismo fra due nature corrispondentisi rigorosamente.

I fatti di associazione, di sviluppo e di sgregamento riassumono le azioni generali dell'universo. Essi non sono indipendenti fra loro, ma legati da un nodo necessario. Senza associazione, non vi sarebbe trasformazione, senza trasformazione non si penserebbe l'universo e la vita.

Ciascun fatto è un mezzo per gli altri successivi e il rapporto che esiste fra loro è la legge suprema di necessità. La natura dispiega sempre dovunque la sua virtù e la sua potenza operativa conformi a leggi e a regole fisse, precise, immutabili, universali, per le quali le cose avvengono e successivamente si trasformano.

La natura è la somma di tutte le forze che agiscono e sono causa di tutti i fenomeni che noi osserviamo: è tutto ciò che a noi si rivela nelle leggi cosmiche, astronomiche, chimiche, fisiche, organiche e fisiologiche.

Ma quali sono queste cause?

Il mondo, dice Spinoza, non è teleologico, ma geometrico o logico; è soggetto alla legge di causalità non di motivazione: è intelligibile e necessario. Il mondo non è e non può essere la creazione di un ente che sia fuori di lui, l'espressrone di una volontà secondo un disegno preme-

ditato. La natura si perde nel vasto concepimento della divinità. I filosofi e i poeti orientali hanno saputo esprimere questa idea con tutta la forza che poteva imprimere loro la maravigliosa fantasia.

Al tempo si unisce il moto e il mobile. Un tempo senza moto e un moto senza mobile è inconcepibile. La causa, il tempo, il moto, sono intimamente connessi fra loro e tutti e tre eterni. Dunque il mondo è eterno.

Accettando la eternità della natura egli ammette che la causa della esistenza di questa sia immanente in essa. Dio è l'universo trasformato in sistema. Natura ed anima non costituiscono una qualità; non sono due realtà indipendenti e sostanziali. Nell'intelletto l'anima e la natura si fondono e si identificano. L'anima s'innalza all'intelletto realizzando le sue idee nella unità di un tutto sistematico; la natura entra nell'intelletto per il legame logico dei suoi stati.

L'universo è la manifestazione dell'eterna sapienza che si rivela principalmente nella mente umana e sopratutto si rivelò in Cristo.

Cristo, infatti, nel sistema teologico di Wilhelm Deurhoff (1650-1717) è il simbolo perfetto della creazione necessaria del mondo; è la saggezza e il pensiero divino che si realizza immediatamente.

Pontian van Hattem (1641-1706) aveva detto che Cristo è l'unità dell'uomo e di Dio. Per l'affermazione di questa unità e per la fede in essa l'uomo può santificarsi. In ogni uomo abita Cristo e può dirsi che ogni uomo è Cristo quando egli ha coscienza della sua unione con Dio.

Jacob Bril de Layde (1639-1700) trasformò lo spinozismo teologico nella dottrina del misticismo interiore e del panteismo incosciente.

Spinoza non penso così.

Boezio aveva detto: *Mundum mente gerens pulckrum, pulcherrimus ipse.*

Aristotele e i neo-platonici con Avverroè sostennero la eternità del mondo; e Proclo partendo da un principio che non si può negare, affermava: « Se il mondo non può morire, il mondo è eterno. La nascita e la morte sono correlativi, e se il mondo non può dissolversi, è eterno ».

Ma già Platone aveva detto che l'universo nel suo tutto è perfetto, indeficiente, incommutabile, eterno. E poichè l'eternità non ha principio nè fine e quindi la dissoluzione del mondo non può venire nè estrinsecamente dalla parte di Dio, nè intrinsecamente dalla parte delle forze e degli elementi fra loro proporzionati e armonizzati, l'universo è Dio.

Spinoza allora risponde: La causa e il causato essendo termini correlativi, contemporanei e necessarî perchè per ragione sufficiente l'effetto deve seguire necessariamente e immediatamente la causa determinatrice, e poichè Dio è ragione sufficiente del mondo, e Dio è eterno, il mondo deve essere eterno. Il mondo è una virtualità assoluta in modificazioni indeterminabili. Il mondo è eterno nella idea di Dio: questa idea lo crea nel tempo: è in questa idea che sussiste. Questa idea è la forza delle esistenze come Dio è la forza delle forze. Dio è l'universo e tutto è Dio. Perchè « l'effetto è coevo alla causa come il raggio al sole ». (Proclo)

correlativi

Il mondo abbraccia tutto e nulla è fuori del mondo. Ha vita permanente in sè stesso.

L'universo è ordine e l'ordine è l'unità nella varietà. Le cose create passano continuamente da uno stato a un altro: *omnia fluunt*. Il mondo si regge per la sua stessa esistenza necessaria: cioè è governato dalla ragione immanente in sè stesso. Il mondo è retto da Dio che congiunse e legò insieme le parti che a noi sembran distinte e dispose questa varietà di movimenti. Nell'universo regna dunque l'armonia, l'accordo delle parti, la maravigliosa corrispondenza di tutte fra loro, rivelando la sapienza creatrice, *Dies*

diei eructat verbum, et nox nocti indicat scientiam e S. Basilio, S. Ambrogio, Teodoreto, affermavano: Melior *enim magistra veritatis natura est.*

L'universo è un tutto immenso le cui parti sono dunque collegate armonicamente da mutui concorsi e da mutue relazioni. Dio è la causa prima di tutti i fenomeni: è l'unità e la legge di questi fenomeni. L'uomo ha la potenzialità di conoscere questa legge che è eterna verità, e poichè una è la ragione per tutte le anime, una sarà la verità. (M. Aurelio)

Ma poichè la verità è unica e Dio è verità, basta conoscere Dio.

Leibnitz colpito dall'alta idea di Dio credette l'universo l'ottimo dei mondi. L'universo è dunque una sostanza unica indivisibile, necessaria dall'essenza della quale tutte le cose seguono necessariamente.

Di qui il panteismo.

Aristotele scrive: « Bisogna che ci sia necessariamente un principio primo di produzione: questo principio è certamente unico ed è quello che Anassagora chiamava il Nous. (Fisica libro II cap. IV).

« Vi è un motore eterno che tutto muove mentre egli è immutabile poichè in lui non vi è nulla che sia potenza, ma tutto è puro atto; e l'atto di Dio è l'immortalità, cioè la vita perenne » (Matafisica).

I romani antichi dicevano: *Jovis omnia plena,* e il poeta Arato: In Dio viviamo, in Dio ci moviamo, in Dio siamo; e S. Paolo tradusse: *In ipso vivimus, movemur et sumus.*

Tertulliano scrisse: « Dio è ciò che è sommo, ciò che è sommo è unico », E poichè l'essere immenso si manifesta creando, l'universo rivela la perfezione del suo divino autore. Ma *Deus est intra et extra, superminens et internus, circumfusus et infusus in omnia* (S. Mario) e *Supra quem nihil, extra quem nihil, sine quo nihil, infra quem nihil; sub quo totum, cun quo tutum, in quo totum* (S. Agostino) « Se

Dio opera nel mondo egli è nel mondo » (S. Basilio). E' dunque la grande anima dell'universo che muove e vivifica tutto.

Cicerone, seguendo la scuola pitagorica e peripatetica, chiamò Dio: *Mens universi.* Plotino aveva già detto prima: *Mundus intelligibilis Deus, est ubique,* e S. Tommaso risponde: *Cum Deus sit prima causa omnium, sua virtus est immediatissime omnibus* a cui fa eco S. Bernardo: *Ub erat Deus antequam mundus fieret? Non est quod quaeras ultra, ubi erat. Praeter ipsum nihil erat; ergo in se ipse erat* (De consid. lib. V, Cap. VI).

Dunque, dice Spinoza, la trascendenza di Dio non esclude la sua immanenza nel mondo.

Questa immanenza fu interpretata idealisticamente dalla scuola germanica moderna, e Fichte disse: « Dio è l'ordine morale del mondo ». Schlegel: « Dio è l'autore dell'ordine morale del mondo ma non è quest'ordine » e Gioberti tradusse: « Dio è il principio della scienza e della natura ». Clarcke aveva sostenuto l'esistenza necessaria, al di fuori dello spirito, dello spazio e del tempo che riguardò come attributi infiniti della sostanza infinita, quindi concluse che lo spazio infinito era la immensità di Dio, e il tempo infinito la sua eternità.

Malebranche fece invece osservare che nello spirito è continua la presenza della rappresentazione dello spazio infinito, che Dio è incessantemente presente al nostro spirito; che lo spirito può delineare in questo spazio infinito le diverse figure dei corpi e che gettandovi le diverse sensazioni che prova, può vedere in esse tutti i corpi. Lo spirito dunque vede in Dio tutte le cose.

Si capisce dunque bene come Spinoza abbia creato il suo sistema panteistico. Un Dio astratto, relegato al di là del mondo creato, nel deserto di una eternità silenziosa,

è un nulla, è una fiaccola sotto il moggio. Dio dunque è la vita stessa che si manifesta attraverso l'universo.

Il panteismo dei Neoplatonici è quello degli Eleatici si presentava sotto la forma di unità; quello dei Vedantisti sotto forma di infinito.

Ma è sempre una sola sostanza l'essere e la causa generatrice degli esseri: l'ideale e il reale, la materia e la forza, il moto e la quiete, la molteplicità fenomenale e l'unità essenziale, il finito e l'infinito, l'assoluto e il relativo. Tutte le esistenze finite sono fenomeni ed apparenze; la sostanza è il vero essere, è la realtà intera.

Il Panteismo emanistico, professato nelle Indie e dagli Stoici, Neoplatonici, Albigesi, Wicleffiti crede il mondo una esplicazione della sostanza divina, come la luce dal sole, il calore dal fuoco. Tutti gli esseri ritornano al loro principio. Nel Veda degli indiani è scritto: Brahm solo esiste e ciò che non è Brahm è ludibrio della nostra mente. »

Nel secolo XIII Almarico, poi Davide De Dinant ripresero la teoria di Plotino, Porfirio, Giamblico, Proclo e degli Gnostici e affermarono che Dio e il mondo sono una unica sostanza estesa insieme e pensante.

Scoto Erigene aveva detto con la scuola Ionica ed alcuni Stoici: « Tutte le cose sono teofanie » cioè apparenze mutabili dell'unico essere. Giordano Bruno che: « Dio è l'anima del mondo: *est animal sanctum, sacrum et venerabile mundus* ». Cartesio aveva ammesso l'idea di sostanza e Spinoza detrae il suo panteismo. Da lui dipendono senza dubbio le dottrine di Schelling, Saint-Simon, Vacherot.

Natura Naturans, Iddio, non è distinto sostanzialmente dalla natura naturata, dal mondo; quindi Dio è il mondo, il mondo è Dio. Si giunge così al Gottnatur (la dea natura) di Goethe.

Il panteismo per generazione, dominante in Persia, aveva

creduto il mondo creato da Dio dalla propria sostanza come il figliuolo dal padre.

Il panteismo per animazione, di Pitagora, Senofane, Parmenide, Zenone, Lucullo, e degli Averroisti, i quali ammettevano un intelletto universale ed il pensiero come atto di una sola sostanza, crede che la sostanza divina sia unita al mondo come l'anima al corpo.

Il panteismo per limitazione, alla grossolana concezione antecedente sostituisce un'altra. Afferma la sostanza unica e la varietà dei modi.

I fenomeni hanno una certa realtà: sono fenomeni gli attributi e modi immanenti o creati dalla sostanza infinita la quale pur modificandosi e trasformandosi resta sempre un tutto e sempre la stessa nella sua unità.

Spinoza allora risponde che l'unica sostanza racchiude in sè l'estensione e il pensiero, senza che l'uno fosse l'altra.

Non piacque questa interpretazione agli altri razionalisti i quali inoltrandosi nel processo analitico concepirono l'essere senza alcun attributo, ma capace di contenere tutti gli attributi possibili.

La sostanza universale diventa così l'essere puro, la forza infinita e impersonale, l'esistenza universale sempre identica a sè stessa di cui l'io e l'universo sono un fenomeno. Di qui il panteismo idealistico che nega assolutamente ogni realtà fenomenica credendola una mera apparenza e ammettendo come sola realtà la sostanza unica assoluta.

« L'essere assoluto, dice Cousin, racchiudendo nel suo seno il me e il non me, formando per così dire il fondo identico di ogni cosa, uno e molti per una fiata, uno per la sostanza e molti pei fenomeni, si mostra da sè medesimo alla coscienza. » Se ciascuna cosa partecipa dell'assoluto e dell'eterno per il rapporto che essa ha con la sostanza eterna ed assoluta essa cangia e distrugge ogni

momento la sua individualità, ossia la sua parte fenomenale, in un flusso e riflusso continuo. Da ciò risulta che l'essenza generale delle cose è ciò che vi è di più reale e di nascosto; la individualità fenomenica è apparente e non reale.

Il Panteismo spinoziano non è così l'ipotesi più mostruosa che possa immaginarsi, la più assurda, la più diametralmente opposta alle nozioni evidenti del nostro spirito, come falsamente giudicò Bayle, non è un comunismo tra l'infinito e il finito; non è la forza interna e cieca inerente alla sostanza infinita dell'universo; non è l'assoluto di Robinet, il quale sostituiva all'Ente degli enti le cieche forze naturali; non si riduce al Panteisticon di Tolando. Spinoza riducendo tutto alla sola sostanza divina, rompe l'ostacolo che separa la divinità da tutte le altre cose e tende a immedesimare l'uomo con la natura e con Dio. Il suo panteismo è l'umanità divinizzata: è una sintesi sublime e poetica in che l'unità contiene l'assoluto e il molteplice, l'identico e il diverso, il necessario il perfetto, l'infinito e il contingente, l'imperfetto, il finito. L'uno è il tutto. Come l'unità è numero ed è il principio di tutti i numeri, così l'unità dell'essere è il tutto e il principio del tutto.

Il panteismo spinoziano è la divinizzazione del tutto, il gran tutto deificato. Il sensualismo confonde la sostanza con la collezione delle qualità non così il panteismo che riconosce in Dio l'unità essenziale e non la collezione dei fenomeni naturali e l'insieme delle cose.

Il suo principio fondamentale è l'unità e la identità della sostanza.

Questa sostanza infinita, estesa, pensante con Spinoza diventa con Hegel idea o essere, con Schelling assoluto ed identità, con Fichte l'io assoluto.

Ma i panteisti dicono: nella totalità degli esseri noi non troviamo tutti gli attributi inerenti alla perfezione infinita sovrana di cui abbiamo idea e di cui siamo costretti a

riconoscere l'esistenza. L'indivisibile ed uno è eterno, la separazione delle sue parti è un cangiamento di situazione e di relazioni: le parti non sono separate dal tutto.

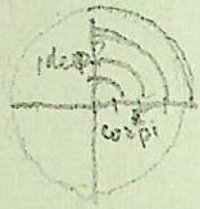
Dunque la nostra esistenza è assorbita nella sostanza infinita?

Spinoza risponde: « Dio è il gran tutto e fuori dell'Essere niuna cosa esiste: tutto si perde, si confonde, s'inabissa nel mè divino perchè tutto è in lui, tutto è per lui. tutto è lui. L'intero complesso delle cose non è che il movimento di attività del me infinito; quindi tutto ciò che si muove, muove da lui ed in esso ritorna. Noi siamo dunque divini e destinati a vivere eternamente.

Hegel intuì la verità del sistema Spinoziano ed affermò: che il mondo è qualche cosa di logico che si svolge, è l'idea che diventa natura, diventa vita, diventa coscienza e alla fine diventerà Dio.

Il mondo non è un « Inconscio » (Hartmann) non è una « volontà cieca. » (Schopenhaur): nella compagine del mondo sono manifeste le orme di una intelligenza: dunque il mondo è un *quid* razionale.

Corrispondenza



∞ in ogni genere (Sost. e.s.

∞ in suo genere (Attr.

Attributi essenziali di Dio.

Una sostanza infinita avrà una infinità di attributi, tutti egualmente infiniti ed esprimenti ciascuno l'essenza della sostanza. Tra la infinità della sostanza e quella degli attributi vi è questa differenza: la prima è assolutamente infinita, mentre la seconda, qualunque sia l'attributo è infinita in quanto che attributo « in suo genere » (def. I). Tra queste due specie d'infinità esiste l'analoga distinzione stabilita da Cartesio tra infinito e indefinito.

La sostanza essendo causa *sui* è per conseguenza eterna, e questa eternità non è poi altro che la sua esistenza. Infinità implica unicità. Spinoza respinge perciò ugualmente la pluralità delle sostanze della stessa specie e quella delle specie di una stessa sostanza, e questi sono due punti nei quali egli si allontana da Cartesio.

La sostanza è in sè un soggetto logico assoluto, ed è a sua volta il soggetto degli attributi pensiero ed estensione.

Dalla idea chiara della estensione e del pensiero deduce le due realtà, l'una distinta dall'altra. Ma poichè l'infinito ha in sè infinita realtà, così egli avrà come attributi l'estensione infinita e il pensiero infinito. Dalla prima nascono tutti i corpi i quali sono modi diversi dell'estensione e quindi reciprocamente modi dell'eterna unica sostanza; dal secondo, tutti gli spiriti o le anime che sono modi diversi del pensiero e perciò dell'eterna ed unica sostanza.

Nello scolio della proposizione VII nella seconda parte dell' « Etica », Spinoza ricorda una dottrina ebraica che Maimonide, Abenezra, Ghersonide e Misdai interpretarono dalla « Kabbalà ». In questa, *quidam Hebraeorum* hanno proclamato e riconosciuto in Dio la unità della conoscenza, del conoscente e della cosa conosciuta « dàat, iodèang, iadùang »; la unità della intelligenza, dell'intelligente e della cosa conosciuta « séhel, maschil, muschàl ». Spinoza invece ammette la sostanza unica e non crea una confusione tra la sostanza pensante e la sostanza estesa.

Egli dice che l'attributo è una manifestazione reale e il principio essenziale e non fenomenico di Dio (Etica, parte II, scolio della propos. VII) e che ogni attributo è coestensivo colla sostanza, mentre la sostanza è intera in ognuno de' suoi attributi. Non c'è niente di reale che non sia esteso e pensante.

Subobiettivi
P. 5

Ma la realtà in sè non è un essere che l'intelletto concepisce sotto una infinità di attributi. *Ens constans infinitis attributis quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit* (I, defin. IV). *Quo plus realitatis aut esse unaquaeque res habet, eo plura attributa ipsi competunt* (I. propos. IX). *Deus sive omnia dei attributa sunt aeterna* (I, propos. XIX).

Gli attributi come la sostanza sono indivisibilità, sono le essenze rigorosamente semplici, sono i caratteri permanenti delle cose.

Quando Spinoza nella proposizione X dice che ciascun attributo di una sostanza deve essere concepito per sè stesso, egli non vuol confondere l'attributo con la sostanza creando allora una pluralità di sostanze ma vuol distinguere un attributo da un altro.

« Intendo », egli dice, « per attributo ciò che l'intelletto percepisce come l'essenza costituente della sostanza » (definizione VI).

Gli attributi spinoziani sono reali nel senso che essi sono per noi le condizioni necessarie di ogni conoscenza e il fondamento di tutto il sapere. *Nihil... extra intellectum datur... praeter substantias, sive quod idem est, earum attributa, earumque affectiones* (I. propos. IV e sua dimostrazione).

Però nella epistola III del secondo libro egli spiega meglio il carattere degli attributi, quando dice: *per attributum intelligo id quod concipitur per se et in se; adeo ut ipsius conceptus non involvat conceptum alterius rei* e affermando più esplicitamente il rapporto essenziale dell'attributo al nostro intelletto, scrive: *Idem per attributum intelligo, nisi quod attributum dicatur respectu intellectus, substantiae certam talem naturam tribuentis* e nella epistola XXVII conclude: *nihil nobis evidentius, quam quod unum-quodque ens sub aliquo attributo a nobis concipiatur, et quo plus realitatis aut esse aliquod ens habet eo plura attributa ei sunt tribuenda.* Ma già nello scolio della preposizione X del primo dell' « Etica » aveva scritto: *Quamvis duo attributa realiter distincta concipiantur... id est de natura substantiae, ut unumquodque eius attributorum per se concipiatur... longe abest, et absurdum sit uni substantiae plura attributa tribuere; quin nihil in natura clarius, quam quod unumquodque ens sub aliquo attributo debeat concipi, et, quo plus realitatis aut esse debeat, eo plura attributa... habeat.*

Gli attributi, presi in sè, hanno tra loro rapporti ancor meno stretti che le monadi di Leibnitz. Esistono tra loro indipendenza assoluta e eterogeneità. Si sviluppano parallelamente ma non esercitano alcuna azione reale gli uni sugli altri benchè appartenenti ad una sola sostanza.

Sono incomunicabili e non si esplicano reciprocamente benchè si corrispondano rigorosamente secondo una analogia perfetta. Ciascuno di essi possiede una unità interna.

Essi sono definiti come degli oggetti o piuttosto come

dei mondi oggettivi; ma la forma generale della definizione nasconde un fatto sovranamente importante e cioè: che il mondo del pensiero, ed esso solo, è a sua volta soggettivo ed oggettivo.

Subobiettività degli attributi

Afferma è vero che *Idea vera est diversum quid a suo ideato* ma senza dubbio si può ancora sostenere che le due espressioni *res extensa* e *res cogitans* hanno una significazione analoga in una interpretazione idealista. Gli attributi presi nel loro insieme appartengono all'essere della sostanza, o più esattamente costituiscono questo essere stesso.

L'idea di sostanza in genere e senza restrizione è sempre una nozione astratta nel suo stato di indeterminatezza. Essa risponde ad ogni oggetto che la mente può concepire indipendentemente da ogni altro. Ora i veri oggetti dello spirito sono le sostanze determinate, distinte le une dalle altre e dotate di caratteri propri. Questi caratteri sono gli attributi. Però in ogni essere esiste un attributo costitutivo da cui tutte le altre determinazioni dipendono e senza il quale tutti gli altri non potrebbero essere concepiti. È questo la natura o l'essenza della sostanza e può essere concepito indipendentemente da ogni altro carattere della cosa considerata. Si riconosce una certa analogia fra l'attributo essenziale e la forza essenziale di Aristotele.

Ma un attributo non può essere conosciuto indipendentemente dalla sostanza, dal soggetto inerente di cui egli sia un carattere determinante.

Ogni attributo è relativo alla cosa di cui si afferma; per concepire un attributo è necessario concepire la sostanza a cui appartiene, perchè le proprietà dell'essere infinito sono determinazioni che si deducono dalla sua natura.

Spinoza, dunque, non intende confondere l'unione degli attributi nella sostanza come quella delle parti in un tutto.

Egli vuol dire, che: « la sostanza è come una entità individuale: è l'ipostasi della nozione d'essere in generale, o se si vuole, della nozione generale del soggetto logico assoluto. Gli attributi sono generi di esseri, specie di categorie supreme dell'essere e della sostanzialità nei soggetti particolari e relativamente determinati ».

La unità di sostanza e quella di attributi nella sostanza è falsamente, dunque, interpretata dalla « Monadologia » di Leibnitz, come più tardi vedremo. Spinoza stabilisce una profonda distinzione fra le determinazioni di sostanza e quella di attributo attraverso i modi.

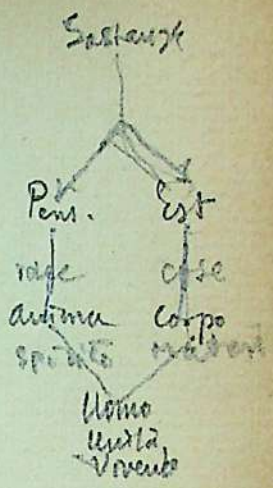
L'una è il prodotto immediato della sostanza e identica alla sostanza; l'altra, è fino a un certo punto, eterogenea all'attributo.

Se si considera che Cartesio afferma: « che la sostanza in genere non potrebbe essere un oggetto completo del pensiero, che ogni oggetto reale della conoscenza è una sostanza particolare, che ogni sostanza particolare è determinata almeno da un attributo, l'attributo essenziale, e che l'attributo e la sostanza non sono separabili che per astrazione o nel pensiero, si potrà concludere allora che l'attributo non è che la sostanza considerata come determinata nella sua concretezza, e quindi l'essenza della sostanza è la sostanza stessa ».

Più volte Spinoza usa indifferentemente le parole di essenza e di sostanza per designare l'attributo essenziale di un essere determinato; infatti alcune volte egli dà la parola di sostanza alla estensione e al pensiero che egli considera l'una come essenza della materia e l'altra come quella dello spirito. Per conoscere una sostanza con chiarezza e distinzione basta farsi una idea esatta del suo attributo essenziale. Quindi, l'essenza è l'attributo sostanziale.

E poichè l'anima ha per principale attributo il pensiero e il corpo l'Estensione, l'anima e il corpo non sono dunque che denominazioni del pensiero e della estensione sostanziati. Le parole « sostanza estesa » ed Estensione da una parte, e « sostanza pensante » e Pensiero dall'altra alternandosi fra loro, servirono per designare la materia e lo spirito.

L'uomo, dunque, è l'unità vivente del corpo e dell'anima.



Pensiero ed estensione.

Il Pensiero è un attributo della sostanza e conosce in sè stesso, per una specie di esperienza immanente, tutto il reale. È una realtà irreducibile, una essenza in sè, un aspetto dell'essere assoluto, e quindi partecipa del carattere di assoluta indipendenza. Senza subire alcuna influenza esterna, conosce il suo oggetto e tutta la realtà. Per conoscere questa realtà con verità basta considerare sè stesso nella sua integrità, e per intendere le cose e i loro rapporti basta seguire lo sviluppo della sua natura. La conoscenza sua non è il prodotto dell'azione transitiva dell'oggetto conosciuto nel pensiero conoscente. Le operazioni conoscitive del pensiero sono modi spontanei, tutti interni, dell'essere pensante e conoscente e non esiste una idea o la proprietà di una idea che abbia la sua esplicazione immediata fuori del pensiero stesso. La coscienza è l'essenza stessa dell'essere. Con la parola pensiero, diceva Cartesio, io intendo tutto ciò che si fa in noi e che viene percepito immediatamente in noi stessi; quindi intendere, volere, immaginare, sentire, è la stessa cosa che il pensiero (Principia, libro I, parag. 9.) Tutte le diverse forme del pensiero si riducono a due tipi fondamentali: il giudizio che percepisce i dati della conoscenza e la volontà che ne è il principio dell'azione del giudizio (I, 32.) La volontà è un attributo dell'anima. Quando Cartesio dice che il pensiero è una realtà immediata ante-

riore alla conoscenza ed alla coscienza che noi ne abbiamo, vuol dire che la coscienza immediata e spontanea è anteriore alla coscienza di questa coscienza e che questa ne è il riflesso. Il pensiero è dunque una realtà immediata: ma questa realtà immediata è precisamente la coscienza stessa. Il pensiero è un'essenza posta in sè, è una sostanza perchè può concepirsi senza il concorso di altre nozioni. Quindi le modificazioni e le proprietà dell'anima sono modi o aspetti del suo attributo essenziale. L'anima è il solo oggetto immediato della nostra conoscenza, è il centro, è il punto di partenza del conoscere, è la sede della nostra idea.

La esistenza del pensiero non è conosciuta anteriormente alla esistenza del me pensante e i due termini sono così di una indivisibile unità. In ogni atto del pensiero si scopre immediatamente l'essenza pensante e quindi la esistenza sostanziale. Per pensare è necessario essere, e il conoscere è intimamente legato all'essere. Il pensiero è la rivelazione dell'essere. Così si spiega l'entimema Cartesiano.

Ma il pensiero non è fuori dello spazio soltanto, ma ancora del tempo.

Aristotele aveva detto che un pensiero perfetto è attività permanente.

Il pensiero è dunque una essenza trascendente gli oggetti, e questa essenza ha il carattere dalla realtà concreta e della realtà ideale (*De intellectus emendatione,* libro VI. 33, 34, libro IX, 69, 72.)

Cogitationis nomine complector omne id, quod in nobis est, et cuius immediate conscii sumus.

Il pensiero è veramente il mediatore intelligibile per il quale Dio si unisce immediatamente all'essenza di ogni anima umana. La condizione essenziale è di pensare in modo chiaro e adequato. Noi siamo completamente e realmente noi se abbiamo una coscienza chiara. Allora noi realizziamo

la nostra unezza e medesimezza con Dio; Dio si esprime in noi e siamo eterni. Questo pensiero di Spinoza può in qualche modo essere paragonato col *logos* dei greci e il *verbum* dei cristiani.

Ma Spinoza osserva che ogni pensiero concepito dalla mente sotto la forma della eternità non giunge all'intelletto in forza dei concetti che hanno per oggetto il corpo attualmente presente, ma da quell'elemento dell'essenza del corpo che si presenta sotto la forma della eternità. (parte V, propos. 29) Quando la mente considera l'esistenza presente del proprio corpo, lo sottopone ad una durata determinata dal tempo (parte II, propos. 26, parte V, propos. 21), ma l'eternità non si può spiegare con la durata (parte I, defin. 8.) La mente, per la sua essenza non può concepire le presenti sue corporali disposizioni sotto la forma della eternità, e poichè la natura della ragione vuole considerare le cose sotto quella forma (corollario II della propos. 44, parte II) risultano necessariamente due diverse maniere di considerare l'essenza del corpo, l'una rispetto alle sue corporali condizioni, l'altra a quella essenziale disposizione per la quale tutte le cose sono considerate sotto la forma della eternità: (parte V, propos. 23), quei due principî costituiscono unicamente l'essenza della mente. La intelligenza delle cose sotto la forma della eternità dimostra la loro reale entità; quando la nostra mente giunge alla comprensione di sè e del corpo sotto la forma della eternità. ella perviene allora necessariamente alla cognizione di Dio.

La estensione è un'attributo di Dio, cioè Dio è una sostanza estesa.

In Dio è l'idea di essenza di tutte le cose. Se l'essenza della materia è l'estensione e si pone in Dio una infinita estensione, ne segue che Dio *est quodcumque vides, quobcumque moveris* come affermavano gli antichi romani.

L'estensione possiede la stessa proprietà della sostanza

infinita, quindi è infinita e indivisibilmente una. Una essenza necessaria cesserebbe di essere tale se si potesse concepirla come non esistente al di là di certi limiti; l'estensione è dunque una assoluta unità e non un indefinito composto in parti solidariamente continui come falsamente pensarono alcuni filosofi negandole il carattere di attributo divino.

Esiste però una distinzione fra estensione sostanziale ed estensione modale. Questa, considerata indipendentemente dall'altra, è una illusione della immaginazione la quale concepisce i modi come separati dall'attributo essenziale dei corpi, della materia. Sostanza corporale o materiale e sostanza estesa sono due termini rigorosamente sinonimi.

Ma l'estensione non è il complesso delle nature semplici che entrano a far parte della sua costituzione; è la possibilità indeterminata delle indefinite figure di cui essa è suscettibile. Le successioni empiriche sono determinazioni particolari di cui ciascuna sparisce e disparisce senza però distruggere l'essenza e l'unità.

Cartesio non vedeva altro in un corpo che estensione; Leibnitz osservava che l'estensione è il moltiplicarsi di una cosa; e Spinoza aggiunge che la cosa che si moltiplica è anteriore al fatto del suo moltiplicarsi; quindi l'estensione è la proprietà naturale e l'essenza dei corpi.

L'oggetto primo della conoscenza assoluta o dell'intelletto divino è l'insieme degli attributi; ma gli oggetti primi della conoscenza umana o dell'intelletto umano sono i due soli attributi: Pensiero ed estensione.

Questi sono i soli due attributi che noi conosciamo. Il mondo infatti dell'io è costituito di corpi e di spiriti. I corpi sono modi dell'estensione, gli spiriti sono modi del pensiero.

Fra il realismo ontologico e intellettualista delle essenze e la teoria soggettivista del pensiero, Cartesio aveva stabilito l'esistenza propriamente detta del pensiero e dell'e-

stensione. Spinoza invece accetta la sola parte intellettualista ed ontologica e conclude, direttamente, in virtù del solo e stesso principio, dalla realtà di questi due concetti come essenza, alla loro esistenza nel senso stretto della parola.

Riguarda il pensiero come una essenza specifica irriducibile a ogni altra essenza e avente in sè stessa tutto quello che sia necessario per rendersi ragione di sè e di tutti i suoi caratteri; in una parola come il soggetto ultimo dei suoi predicati. Ed esclude così ogni possibilità di un monismo materialista. E d'altra parte egli assegna la stessa natura di essenza essenziale alla estensione, soggetto ultimo di tutti i predicati della materia e dei corpi, ed esclude così la possibilità di un monismo idealista.

L'estensione ed il pensiero, afferma espressamente Spinoza, sono le forme determinate dell'essere. Quando egli dice che ciascun attributo ha uno spirito separato, una modificazione di pensiero corrispondente, che il pensiero non può percepire l'estensione che gli è eterogenea, e che se noi sopprimiamo l'ordine dei fatti materiali *ordo et connexio rerum*, i fatti mentali, *ordo et connexio idearum* non subiranno alcuna alterazione, nella loro successione nè nella loro esistenza, a prima vista sembra volesse affermare che niente esiste salvo il pensiero e le sue modificazioni. Ma invece egli crea la grande teoria della conoscenza nel parallelismo e nel rapporto intrinseco che esiste tra il pensiero e l'estensione.

E questo rapporto è come il tratto di unione fra il metodo e il sistema propriamente detto.

Il parallelismo di questi attributi prende così la forma di una corrispondenza assoluta fra una serie di ideati e una serie di idee reciprocamente concatenate fra loro. Malgrado la loro completa indipendenza reciproca, questi attri-

buti, seguendo ciascuna la sua legge, si rispondono l'un l'altro per una rigorosa conseguenza.

Sparisce allora l'assolutismo idealistico, come sembrò a tutta la filosofia germanica moderna, e nasce la vera sintesi della conoscenza.

Rapporti esistenti fra gli attributi e le loro modalità.

La natura naturans è il soggetto che in sè sussiste ed è per sè stesso concepito; è l'essenza eterna infinita di Dio.

La natura naturata, tutto ciò che procede dalla necessità della natura divina, è l'ordine e la concatenazione delle cose, è il riflesso di tutti i modi degli attributi di Dio.

E la serie delle cose finite, simultanee e successive in connessione fra loro, è necessaria conseguenza della libera causalità di Dio, è un sistema di effetti e di conseguenze necessarie della natura naturans che da quella differisce per grado di realtà e perfezione. Ma poichè essa è un attributo di Dio, partecipa all'eternità e all'infinità di questo attributo.

L'attributo, in sè, non ha una molteplicità, nè una divisione attuale o possibile: è indivisibilmente uno. I modi dell'attributo non possono sussistere che in lui e per lui. Le modificazioni non sono parte integrante, ma semplici emanazioni e nulla di positivo; sono limiti negativi (Etica, I) (scolio propos. VIII, coroll. e scolio propos. 13, scolio coroll. propos. 25, coroll. 2, propos. 32, coroll. 1, propos. 44, Etica, II prop. 28 e scol. ass. V; lemma 1, 4, 5, 6; scolio defin. post. ass. II; definiz. VII; epist. XXVIII, XXIX, XXXV, XXXXI, L.)

Bisogna però distinguere le modificazioni delle sostanze dalle sostanze stesse, non ignorare le intrinsiche condizioni

delle cose, nè applicare alle sostanze le condizioni fenomeniche da noi osservate. Ogni modificazione che si produce col carattere di infinità deve procedere necessariamente o dalla assoluta natura di un qualche attributo di Dio ovvero da un attributo sottoposto ad una modificazione anch'essa necessaria ed infinita. Modo è uno stato di sostanza ed è concepito per mezzo di qualche cosa. Noi non possiamo conoscere la sostanza attraverso i suoi modi, perchè la sostanza non è dipendente per il suo essere dall'essere dei modi.

Tutte le fattezze distintive dei modi dell'estensione e del pensiero svaniscono come illusioni una per una. Soltanto l'essenza rimane. La realtà e la contingenza di una cosa sono in ragione inversa fra loro.

Più reale è un oggetto e più dipende da sè stesso; meno dipende da cause esterne meno contingente è la sua esistenza. Ciascun corpo è limitato dagli altri corpi, ciascuna idea del pensiero è limitata dalle altre idee. Ogni modo dell'estensione e del pensiero si esplica per i rapporti che esso ha col tutto. Essi includono una unità profonda di coesione naturale e una coerenza intellettuale. Ogni modo ha una realtà particolare, ma essa è inviluppata nella realtà del tutto (epist. XXXIX - libro II.)

Tra i diversi attributi e i loro modi rispettivi esiste non una penetrazione fisica ma un'armonia logica.

Esiste però una essenziale identità fra i modi del nostro essere, del nostro agire e del nostro pensiero.

I modi sono semplici modificazioni o affezioni: sono oggetti della conoscenza assolutamente adequata e vera; sono realtà esistenti fuori dell'intelletto e nell'intelletto stesso che li concepisce.

Alcuni pensatori interpretando in modo idealista l'attributo conclusero che i modi sono caratteri puramente ideali, poggiando il loro teorema sulla indeterminazione assoluta della sostanza. La moltitudine delle determinazioni

modali è una illusione, poichè la sola realtà è l'unità assolutamente semplice. Di qui l'esagerato soggettivismo.

Ma i modi infiniti dello Spinoza sono probabilmente le proprietà comuni a tutti gli oggetti di una stessa essenza e di una stessa classe. Sono un quid permanente, il fondo comune ai cambiamenti e alle trasformazioni, anzi la legge stessa di queste trasformazioni (vedi *De intellectus emendatione* e l'epist. XXVII).

Questa quistione è certamente una delle più oscure del sistema. A me pare che la interpretazione data a questa sia favorita da alcuni punti. (vedi per esempio Etica I, propos. 16, 26, 27, 28, libro II, coroll. propos. 11, prop. 38 e coroll. II, propos. 45; libro II, prefaz.; libro V. prop. 22, 23 e scolio propos. 30. *De Intellectus emendatione*. IV, 19, epist. LXVI).

Il pensiero è uno degli attributi di Dio e le modificazioni del pensiero sono indipendenti da quella dell'estensione, però fra loro esistono corrispondenze logiche. Tutti i predicati del pensiero, compresi l'intelligenza e la coscienza, si concentrano come al loro soggetto ultimo logico, non ad un essere di cui l'essenza risieda nell'attribuzione a un me delle idee rappresentate, ma ad un oggetto come gli altri. Non è una sintesi complessa di elementi o una specie di mondo intelligibile comparabile a quello di Platone o dei realisti, è l'idea rigorosamente semplice e veramente indeterminata, comune a tutti i pensieri particolari e a tutte le specie di pensieri. Le manifestazioni di queste sono immediate o mediate; ma il pensiero è qualche cosa di più indeterminato di queste manifestazioni. Il cartesiano intellettualismo è per certi riguardi ridotto e limitato. Cartesio aveva sostenuto che le manifestazioni intellettuali sono le sole veramente necessarie al pensiero; Spinoza, invece, ammette il principio, ma deduce la conclusione che queste manifestazioni sono, in fin dei conti, le sole appartenenti

al pensiero. Se noi penetriamo più avanti nelle maniere particolari da cui Spinoza intende che tutti i predicati spirituali sono gli effetti del pensiero, noi troveremo ancora l'impronta cartesiana. Cartesio riduceva tutte le maniere di essere della coscienza ai modi dell'intelletto e della volontà: alle idee e alle volizioni.

Ma diceva che l'intelletto o attributo di cui le idee sono modi, è solo essenziale al pensiero a cui la volontà appartiene in fatto ma senza essere incluso necessariamente nella sua comprensione. Spinoza rigetta tutta la parte più o meno empirica del Cartesianesimo e cerca di accordare la concezione Cartesiana di rapporto tra soggetto a predicato. L'affermazione che l'essenza del mondo spirituale consista nel pensiero, che questa essenza è un attributo di tutti i modi dell'ordine intellettuale, è mantenuta rigorosamente. Il pensiero, essenza del mondo spirituale, è la potenza assoluta di ideazione. Infatti tutte le affezioni del pensiero, per esempio il desiderio o l'amore, non sono, nel senso stretto, che idee.

Riguardo ai modi dell'estensione è d'uopo osservare che i corpi estesi non differiscono l'uno dall'altro se non modalmente; cioè differiscono per la quantità di sostanza che in loro è immanente e non per la qualità.

Essi popolano l'universo e nella loro modalità rivelano i diversi aspetti di una stessa sostanza estesa diversamente modificata. I corpi, dunque, sono determinazioni modali e il vero valore che essi hanno è nell'interesse che ci arrecano per la conoscenza della verità (libro IV, 26).

Il mondo delle cose è un sistema eterno di leggi necessarie. La scienza comincia l'opera di ricostruzione intelligente del mondo rappresentativo ma non lo compie perchè essa si lascia sfuggire il soffio di vita che anima il mondo. I modi della sostanza estesa sono assolutamente dipendenti da essa, hanno fra loro una indipendenza se presi in sè

ma concepiti rispetto alla loro sostanza essi sono armonicamente coordinati.

Considerati in sè e per sè sono necessariamente reali, ma intesi come modi non sono in sè e per sè. Considerando la realtà non nella sua completezza e totalità, ma come sistema di modi, noi troviamo tra le cose esistenti diversi gradi di realtà e di perfezione, e quindi differenze specifiche nella loro essenza. Il carattere distintivo di tutte le cose è realizzato nella loro dipendenza da Dio: quelle più dipendenti sono le più reali e perfette e intelligibili.

Tra l'attributo e il modo passa la stessa differenza che tra l'infinito e il finito. Il finito deve esistere simultaneamente all'infinito; e poichè il finito deriva da una natura assoluta, da un attributo di Dio, deve ancora avere una certa infinità (propos. 23) egli ammette dunque un progresso infinito di cose finite che sono a vicenda condizioni e condizionali l'una dell'altre (propos. 28).

Tra l'attributo e la sua modalità esiste un rapporto uguale a quello fra l'essenza e l'esistenza relativa.

Spinoza infatti trova una distinzione fra esistenza temporale ed essenza eterna, come prova una opposizione fra le determinazioni esteriori delle idee e la loro determinazione interiore. Afferma che le sole essenze sono vere. *Haec fixa et aeterna, quamvis sint singularia, tamen ob earum ubique praesentiam ac latissimam potentiam erunt nobis tamquam universalia sive genera definitionum rerum singolarium mutabilium, et causae proximae omnium rerum* (*De intellectus emendatione*, XVI, 101).

Però l'essenza e l'esistenza che appaiono separate l'una dall'altra nello studio di scienza, sono del tutto unificate nella scienza intuitiva.

Aristotele chiamava l'essenza divina: « pensiero del pensiero »; Cartesio spiega l'essenza come carattere generale che in sè contiene tutte le forme del particolare. L'essenza

non è quindi la sintesi complessa dei caratteri semplici, ma il legame indeterminato delle sue determinazioni; è la quantità pura assolutamente omogenea a sè stessa; è la potenza attiva e spontanea che tende a conservare sempre il suo essere; è la realtà indipendente. Ma Spinoza distinse pure tre specie di essenze: considerandole nei loro rapporti con gli oggetti individuali determinati, esse hanno una certa relazione l'una con la « materia prima » di Aristotele, la seconda con « l'idea » di Platone, la terza col *logos spermaticos* degli Stoici.

L'uomo ha in sè una essenza razionalmente determinata, esclusivamente propria, e questa è il pensiero. Ma poichè l'uomo è l'unità della sostanza pensante ed estesa, egli raggiunge la sua perfezione nella identità dell'io, cioè nella scienza intuitiva.

Rapporti fra anima e corpo.

Il corpo è quella modificazione per la quale si esprime in forma precisa e determinata l'essenza di Dio considerata come sostanza estesa.

Esso è l'ideato del pensiero e noi ancora siamo attributi e modi del pensiero e dell'estensione. Non possiamo avere nessuna contezza della durata del nostro corpo se non in modo inadequato, perchè la determinazione dipende dalla potenza di Dio attraverso un numero infinito di cause intermedie, cioè da una serie indefinita di cause particolari e precise, prossime e remote fino all'infinito, cioè dall'ordine generale della natura e dalla universale condizione delle cose.

La nostra mente è il lato ideale del corpo attualmente esistente. È un complesso di idee: ed ogni cambiamento del corpo è accompagnato da un cambiamento nella mente e viceversa. Il nostro essere diventa intelligibile e necessario se si identifica con l'essere delle altre intelligenze.

Però la mente ed il corpo sono realmente distinti; e se la mente si liberasse da ogni influenza esterna le conoscenze imperfette svanirebbero e sarebbe libera identificandosi con Dio.

Nella filosofia greca per Anassimandro l'anima è gazosa. per Ippone è una umidità, per Senofane è un'aria, per Eraclito, Democrito e per gli Stoici è fuoco, per Epicuro è un corpo consistente di materia aerea e di fuoco.

Ma presto sorge la dottrina che distingue nettamente lo spirito dalla materia e Platone afferma che l'anima è incorporea, trovando in essa tre facoltà: la concupiscibile, la irascibile e la intellettiva.

Senocrate e Aristotele la considerano incorporea ma come la forma del corpo e Plotino la fa derivare dal mondo sopra-sensibile del Nous.

Marco Aurelio e alcuni Stoici distinsero nell'uomo due anime: il principio razionale, emanazione di Dio e parte sovrana di noi, e il principio sensitivo. La dottrina spiritualista fu accettata e sviluppata da Cartesio il quale creò una grande differenza tra anima e corpo, stimando l'una indivisibile e l'altro divisibile. Malebranche invece osservava che le mutazioni corporee e le mutazioni psichiche hanno una relazione fra loro per una armonia divina. Berkeley sviluppò la dottrina spiritualista fino alle ultime conseguenze e disse che l'anima o spirito è l'essere attivo che in sè percepisce l'infinita varietà d'idee, la sola cosa reale, l'unica sostanza indivisibile. Questo assolutismo era stato accolto in parte dal Leibnitz che ridusse l'anima a una monade avente percezioni e desiderî; e dall'idealismo assoluto dei successori di Kant si ebbe la dottrina di Hegel che definì l'anima la immaterialità generale della natura.

Spinoza invece credette l'anima umana una parte dell'essenza divina e quindi partecipe della immortalità. Orazio aveva detto: *Divinae particula aurae.* Noi infatti sentiamo nel nostro profondo qualche cosa che non può perire. La vita è dunque indistruttibile. L'anima ha una forza unica donde derivano le sue percezioni, è rappresentativa dell'universo visibile, limitata materialmente dal posto che il nostro corpo occupa nell'universo, e formalmente dalla costituzione dei nostri organi. Però essa può trascendere il mondo fenomenico e ritornare alla sua divinità.

Lo spirito è una forza essenzialmente autonoma: non

esclude la natura, secondo la dottrina dualistica, ma la include in sè medesimo, la integra, la corona. È potenzialmente infinito, è la realtà più alta della vita di cui la ragione è la sua più luminosa e suprema manifestazione.

La filosofia della natura è inseparabile da quella dello spirito. Ogni anima ha immanente la percezione di tutto l'universo e la serie delle sue percezioni singole è indipendente dal corpo e dalla serie dei moti di questo: ha in sè il sentimento della realtà. Le sue facoltà sono attive, perciò sono semplici possibilità di agire. L'azione fondamentale del nostro spirito è la sintesi causale in che si esprime come attività la sua essenza formale. Noi non possiamo pensare la materia che nei termini dello spirito: quando noi abbiamo spinto l'analisi della prima sino all'ultimo limite siamo condotti al secondo per ottenere una risposta finale. Dunque, dice Spinoza, tra lo spirito e il corpo esiste una correlazione e tra i due gruppi di fenomeni esistono rapporti di coesistenza e di successione invariabile. La impossibilità di spiegare questo legame, scrive il Lotze, non sopprime questo legame.

Non si può ammettere la passività completa dello spirito perchè le idee e i concetti non sono prodotti dalle sensazioni, e queste non sono semplici recettività ma ancora creazioni attive dello spirito.

Questa deve essere la interpretazione alla frase famosa dell'Hobbes: « La sensazione è il fantasma attivo che sorge dalla reazione dello spirito contro la spinta dell'oggetto esterno propagatasi nell'interno ».

Nessuno può infatti contraddire alla frase di Schopenhauer « il nostro mondo è una nostra rappresentazione. » Infatti l'universo è in relazione con la nostra attività psichica e non è indipendente dalla nostra coscienza; e se materia e forma sono inseparabili e la prima è fuori di noi e la seconda è in noi, il mondo è una rappresentazione nostra.

Una fiera opposizione incontrò questa filosofia nel materialismo che affermò la sostanza incorporea una *Vox insignificans*, e Priestly dimostrò la doppia spiritualità dell'anima e del cervello basandosi su la costante corrispondenza e dipendenza dei due stati e sulla impossibilità di una rappresentazione spaziale in un'anima semplice, di un'azione reciproca tra due sostanze eterogenee e fondò la psicologia sul concetto negativo della immaterialità; e tutto questo a scorno del materialismo francese del secolo scorso e del tedesco contemporaneo che ridusse l'anima ad una funzione cerebrale.

Spinoza è nel giusto segno quando afferma *l'unità dell'io* nella apparente dualità dell'estensione e del pensiero, della mente e del corpo. Egli dice che il corpo non può determinare la mente al pensiero, nè la mente può determinare il corpo al movimento ed alla quiete; ma poi soggiunge che la mente procura con ogni possibile sforzo di produrre quelle cose che possono accrescere o favorire la potenza operativa del corpo. La mente soggiace a mutazioni e passa successivamente a maggiore o minore perfezione, e l'ordine e i movimenti attivi e passivi del nostro corpo corrispondono all'ordine delle percezioni attive e passive della mente.

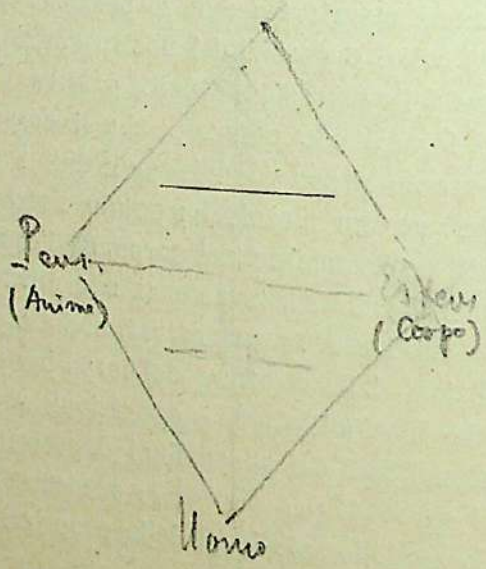
Il volgo è fermamente persuaso che il corpo ad ogni cenno della mente diriga i suoi movimenti e governi le operazioni. Ma nessun filosofo ha potuto fissare in modo preciso i limiti della potenza del corpo, nè l'esperienza ha potuto insegnare quale sia la potenza operativa del corpo, in virtù delle leggi e della sua natura, nè ha saputo penetrare le condizioni della struttura del corpo per conoscerne pienamente le funzioni. Alcune operazioni sagaci degli animali ed alcuni fatti dei sonnambuli dimostrano a sufficienza che il corpo di per sè, con le sue mirabili disposizioni e in forza delle sole leggi della propria natura può operare.

In che modo potrebbe poi la mente dispiegare le sue virtù se il corpo rimanesse inerte e inoperoso?

L'anima dunque non è soltanto l'unità ma ancora la individualità del corpo umano. Essa « informa il nostro corpo » e l'unità numerica del corpo umano non dipende dalla sola materia ma ancora dalla sua forma.

Ogni individualità corporale è relativa e transitoria e la sua identità non è al fondo che la permanenza dei rapporti delle parti che resta immutabile mentre quelli cambiano.

Dunque l'uomo è l'unità di due essenze: corpo e anima: estensione e pensiero. È un modo della sostanza divina, cioè non possiede la proprietà fondamentale della sostanza, l'esistenza assoluta, però è ancora divino nella sua essenza: è una unità ben definita. Non è spirito puro, nè materia pura, ma l'intima unione dell'una con l'altro; e i membri della società intera formano un sol corpo ed una sola anima (IV, scolio proposizione 18). L'unità è felicità e la filosofia ci rivela questa felicità che è immanente in noi.



Dottrina della conoscenza.

Origine delle idee.

Platone aveva osservato che le nostre idee, tipi ed esemplari delle cose, sono universali, eterne ed immutabili, mentre le cose esistenti fuori di noi sono singolari, concrete, temporanee e mutabili. Esse non derivano dai sensi ma le sensazioni servono a risuscitarle dall'anima.

Dio, l'idea sostanziata del bene assoluto, è il fondamento e la legge della realtà. Il mondo è una manifestazione, una estrinsecazione, una attuazione del bene; e le idee sono gli archetipi di Dio comunicate all'anima. I Neoplatonici alessandrini e i neoplatoneggianti del rinascimento, ritennero questa dottrina. Aristotele invece pensava che le idee aventi una vera esistenza, sono le essenze stesse delle cose, ossia gli eterni esemplari delle cose esistenti. E Dio è il principio supremo del mondo, in che si unifica l'infinita varietà delle cose.

Cartesio pensa che la causa immediata delle idee, o la loro causa obbiettiva è l'anima, mentre la causa formale è l'oggetto che essa rappresenta, o più esattamente, l'essenza di questo oggetto. L'idea implica l'esistenza dell'anima e dell'oggetto determinato. Il passaggio dall'idea al suo oggetto è dunque immediato e incondizionale.

Immagine o concetto, l'idea deve sempre avere una causa che renda ragione della sua esistenza nello spirito

come rappresentativo di un oggetto possibile o attualmente esistente. Le idee si identificano con l'oggetto. E Spinoza afferma: *Per Ideam intelligo mentis conceptum quem mens format propterea quod rex est cogitans* (Etica, II, defin. III).

Le idee nascono nella mente per la medesima necessità con la quale vengono percepite dal senso le idee di esistenza effettive e reali. Non sono qualche cosa di muto e di inerte, somigliante alla pittura di un quadro, ma sono l'effettivo esercizio del pensiero per le quali si giunge alla intellezione (Scol. propos. 44). *Idea* è il pensiero concepito dalla mente in forza della sua condizione di cosa pensante. Esse hanno tra loro dei rapporti reciproci, non sono atomi intellettuali indipendenti da leggi, ma un sistema logico che una unità avvolge e comprende.

Bisogna distinguere però accuratamente la idea concepita dalla mente e le immagini che si offrono alla fantasia attraverso i movimenti dei corpi, e distinguere ancora le idee dai vocaboli coi quali sono significate. Le idee vere non sono meri infingimenti procedenti da un arbitrario volere, nè le tante figurative espressioni quali pitture apposte sovra tavole mute. Sono invece fatti di relazione generati dall'azione combinata dell'universo e dell'uomo.

L'idea è un fatto distinto dalla sensazione, è il punto di partenza di ogni serie di operazioni intellettuali È il fenomeno primitivo della intelligenza e l'elemento immanente della scienza riflessiva.

Senza le idee non esisterebbero per noi ne giudizî ne conoscenze. È vero che esse sono la rappresentazione delle cose aventi un rapporto con un soggetto. Ma l'uomo non è solamente un essere passivo, non è semplice specchio che riflette l'immagine ricevuta; egli ha una sua parte di azione necessaria come termine generatore e coefficiente d'idee. L'universo mentre esiste fuori del soggetto realmente e sostanzialmente, esiste ancora nel soggetto idealmente. Le

idee-concetti sono dunque il prodotto del soggetto e dell'oggetto, dell'uomo e dell'universo.

Ad ogni idea è di fronte il suo ideato. Ma ogni idea è un modo del pensiero e il suo essere e la sua verità appartengono all'infinita idea di Dio: dunque la sola idea supremamente vera è l'infinita idea di Dio che ha in sè tutta la realtà. E poichè una idea nasce dalla spontaneità della mente, criterio di verità deve ricercarsi nella idea stessa.

Ogni idea e ogni cosa, salvo l'idea del tutto e salvo il tutto, può essere presa confusamente, in relazioni illegittime; di qui la distinzione fra idee adequate e idee inadequate.

Una idea è adequata se contiene in sè tutti i segni di una idea vera, considerata cioè in sè senza relazione con il suo oggetto. L'adequatezza si manifesta nella coerenza, chiarezza e distinzione.

Una idea semplice o si concepisce o no: non si concepisce mai falsamente; mentre una idea complessa si concepisce falsamente quando noi non possiamo chiarire e distinguere tutte le idee semplici che in essa sono involute. Noi siamo parte di una intelligenza completa e non intelligenze complete: quindi le idee che sono intere in Dio appaiono in noi mutilate e sconnesse. Ma quanto più avviciniamo la nostra mente alla verità, cioè all'intelligenza completa, tanto più ci avviciniamo alla pienezza dell'essere, alla realtà.

Le contraversie fra gli uomini nascono perchè questi non riescono a spiegare nettamente il loro pensiero o perchè gli uditori non hanno giustamente interpretato la mente altrui. Le idee che sono immanenti in me hanno una relazione necessaria con gli oggetti: esiste una connessione logica tra l'ordine delle cose e l'ordine della mente. Quindi

le idee inadequate non sono tali in sè ma rispetto alla nostra conoscenza empirica.

La idea è completamente vera, cioè adequata, quanto costituisce il dominio propriamente detto dell'intelletto. Adequata è quella il cui effetto deve essere attribuito in modo necessario ed evidente alla sua azione. L'adequazione è la verità immediatamente presente a sè stessa: il conoscere è per essa identica all'essere, cioè al suo essere: e l'idea conosce sè stessa perchè ha la proprietà di riflettersi su se stessa.

Come nell'universo tutto è legato ed uno, così nel pensiero il possesso di una sola idea vera ci può condurre alla conoscenza adequata di tutto ciò che noi possiamo conoscere. « Chi ha una idea vera sa che egli ha questa idea e nello stesso tempo non può mettere in dubbio la verità della cosa che essa rappresenta » (Etica, II, prop. 43). Ricercare un criterio di verità è un non senso: la chiarezza dell'idea è la verità stessa: *Verum index sui* (Etica, II, prop. 43, corol. II).

Idea inadequata o parziale è invece quella causa il cui effetto non può essere pensato se non pel concorso di altre circostanze.

Essa non implica nè certezza nè incertezza, nè verità. nè dubbio, ma poichè costituisce la percezione dei sensi e dell'immaginazione, e questa è un fenomeno a cui poco possiamo prestar fede perchè solo l'inteletto pensa e conosce, dunque essa non può darci l'assoluta realtà.

Si tantum unica sit idea, in anima, sive ea sit vera sive falsa, nulla dabitur dubitatio, neque etiam certitudo, sed tantum talis sensatio. Est enim nihil aliud in se nisi talis sensatio (*De intellectus emend.* X, 78). Cartesio nella seconda meditazione dice che l'oggetto dell'intelletto, al senso stretto della parola, non è l'odore nè il colore, nè la temperatura, nè la durata, perchè tutte cose che possono variare, nè la

loro figura estesa, ma l'essenza immutabile che permane sotto tutti i cambiamenti. Questa dottrina, già proclamata da Galileo, e ripresa più tardi da Berkeley afferma insomma che la immaginazione e la esperienza ci dà la sola esistenza empirica delle cose, mentre solo all'intelletto spetta l'essenza. È giusta allora la concezione spinoziana dell'idea adequata che possiede intrinsecamente in sè, astrazion fatta da ogni rapporto con l'oggetto esterno, tutte le impronte dell'idea vera perfettamente intelligibile. *Pe ideam adaequatam intelligo eam, quae, quatenus in se sine relatione ad objectum consideratur, omnes verae ideae proprietates sive denominationes intrinsecas habet* (Etica, II, definz. 4). *Dico intrinsecas, ut illam escludam, quae extrinseca est, nempe convenientiam ideae cum suo ideato* (Etica, II, defin. 4).

Una idea vera deve dunque corrispondere col suo *ideatum* (ass. 6) ossia tutto quello che è contenuto obbiettivamente nell'intelletto deve ritrovarsi necessariamente nella natura. L'uomo riconosce la corrispondenza perchè egli possiede questa immanente verità. Le modalità del pensiero sono in intima relazione con le modalità dell'estensione, anzi sono una stessa ed unica cosa. In qualsiasi modo venga considerata la natura, sia sotto l'attributo dell'estensione, sia sotto quello di pensiero, noi ritroviamo sempre in essa un ordine medesimo ed una stessa connessione: riconosciamo cioè che le cose procedono le une dalle altre, partendo dalla causa prossima, fino all'infinito. (Etica, II, propos. 49).

Dunque le idee sono stati dell'anima attraverso i quali si manifesta il pensiero come sostanza pensante, mentre gli oggetti sono i contenuti delle idee nella loro intrinseca realtà. Questi non sono l'oggetto dell'intelletto puro a cui appartiene l'estensione in genere, ma figure determinate con movimenti particolari corrispondenti a stati singoli del pensiero.

La realtà della nostra conoscenza è costituita dal mondo dei corpi e degli spiriti. Ora l'uno e l'altro rispettivamente hanno per soggetto ultimo l'estensione determinata e il pensiero indeterminato. Le forme determinate del mondo dei corpi e del mondo spirituale, sono conformemente alla teoria generale di Spinoza della determinazione, restrizioni e negazioni parziali della posizione assoluta senza restrizione dell'estensione e del pensiero. Esiste tuttavia l'unità sostanziale del mondo corporale e quello spirituale. Tutto quello che il nostro pensiero percepisce immediatamente si riduce all'attributo esteso o ai modi di questo attributo identificato da Spinoza nella materia corporale.

Già feci notare nello studio dei rapporti fra pensiero ed estensione essere questo il punto centrale e l'espressione più perfetta di tutta la dottrina; ora dirò che applicando essa, a ciascun modo dell'uno corrisponderà infallibilmente un modo del secondo, quindi l'ordine e la connessione delle cose estese non è che il medesimo ordine e connessione delle idee. (Etica, 2, prop. 3). Il pensiero è la riproduzione dell'oggetto sotto forma rappresentativa. Non si afferma così soltanto l'esistenza incondizionale del mondo oggettivo, o del solo mondo soggettivo, ma la assoluta adequazione di questo con quello.

Il principio fondamentale che costituisce l'essenza della mente umana è l'idea di una cosa particolare di attuale ed effettiva esistenza; e poichè deve essere necessariamente percepita dalla mente umana qualunque cosa che avvenga nell'oggetto dell'idea costitutiva di essa, cioè nel corpo, il quale è una precisa e determinata disposizione dell'estensione provveduta di vitale esistenza, dunque l'io, unità delle due sostanze estesa e pensante, deve essere cosciente e capace di ritrovare la verità che in sè è immanente.

Se l'idea non è dunque qualche cosa di morto, un *quid mutum instar picturae in tabula*, se essa vive e si afferma,

è un riflesso di realtà vivente che si posa e si afferma, di un oggetto. Ogni oggetto concepito è reale ed ha una doppia esistenza: esiste nell'intelletto, nell'idea e in sè.

Spinoza dunque afferma che l'estensione non può essere concepita con verità senza essere una realtà; e il pensiero è un fedele specchio dell'universo. Ma a differenza degli specchi non deve che a sè stesso la riproduzione che egli ci dà. Questo è il germe che creerà il futuro idealismo. Il pensiero è una scienza immanente dell'essenza geometrica: è una specie di geometria spontanea e autonoma. (De intel. emen. VIII, 55-IX-66, 67, 72-XIV, 102. « Etica » I, prop. IV, e scolio II prop. 8 Epistola IV a Oldenburg).

L'idea è l'anima della cosa — oggetto —: ogni cosa dell'universo è animata. Leibniz interpretando troppo idealisticamente questa frase, creò uno spiritualismo universale affermando che ogni cosa è nel suo fondo una anima. Il corpo non differisce dall'anima come l'oggetto esteso non differisce dall'idea che ne è la rappresentazione. Sono dunque una stessa cosa, uno stesso pensiero e uno stesso aspetto dell'intelletto. La loro identità non è che un momento della identità assoluta di questa serie infinita che va dall'oggetto alla sua rappresentazione e da questa alle rappresentazioni ulteriori fino all'infinito *Ostendimus corporis ideam et corpus, hoc est... Mentem et Corpus unum et idem esse individuum, quod iam sub cogitationis iam sub extensionis attributo concipitur; quare mentis idea et ipsa mens una eademque est res, quae sub uno eodemque attributo, nempe cogitationis concipitur* (Etica, II, scolio prop. 21).

Ma ogni oggetto concepito è reale, e l'essenza del pensiero è quella di rappresentarsi tutti gli oggetti reali che esistono fuori di lui.

Il pensiero si estende a tutto il campo dell'esistenza attuale. Si afferma così l'assoluta equazione fra il mondo oggettivo e il mondo soggettivo, rigettando il dualismo cartesiano

della eterogeneità e irriducibilità delle due sostanze, e la incomunicabilità del Malebranche.

I cartesiani ammisero le idee innate e le credettero reali, anzi alcuni le riguardarono come pensieri attuali e permanenti che precedono la sensazione ma che però sono privi di coscienza.

Il criticismo sostenne che le idee sono soggettive, a priori in noi, assolutamente e indipendentemente dalla sensazione: sono modi originarî risiedenti nella natura della nostra facoltà conoscitiva. I modi di vedere costituiscono le forme pure del tempo e dello spazio; i modi del pensare costituiscono la categoria dell'intelletto. Le nostre facoltà debbono trovarsi in noi anteriormente all'azione degli oggetti su di esse; senza questa anteriorità, la loro azione, il loro esercizio e per conseguenza ogni specie di esperienza sarebbero assolutamente impossibili per noi. Le disposizioni a certi atti non sono gli atti stessi: questi presuppongono quelle.

Se allo schema si unisce una determinazione che lo rende più particolare, diviene un'immagine: se a questa si unisce la sensazione essa diviene oggetto: dunque è prima lo schema, poi l'immagine, indi l'oggetto.

Dunque le idee sono immanenti in noi e la loro esistenza si rivela attraverso la percezione degli oggetti: il loro *esse est percipi*. Solo per una falsa astrazione noi possiamo pensare un oggetto percepibile separato dalla percezione. La separazione è un prodotto dell'astrazione, mentre tutte e due, oggetto e percezione, sono di egual valore, e non si possono separare. Poichè è incomprensibile un'azione fra la materia e lo spirito, l'idea non può essere l'oggetto della nostra percezione. La materia è passiva e inerte, e il solo spirito è attivo.

Cartesio scriveva che l'innatismo da lui attribuito ad alcune verità conoscitive, consisteva semplicemenie: « Nel po-

tere che abbiamo di produrre quelle verità ». Locke afferma: *Nihil est in intellectum quod prius non fuerit in sensu.* Ma Leibnitz risponde aggiungendo: *Nisi ipse intellectus* e cioè la conoscenza dipende da una attività interiore, che applicando certe leggi insite nella propria essenza, l'attrae fuori dai dati dell'esperienza. I principî primi, le forme a priori con gli elementi empirici forniti dalla sensibilità, uniti in sintesi, creano la conoscenza. Lo spirito non è una tabula rasa, ma una unità attiva: è la facoltà di scoprire e stabilire i rapporti necessari e universali fra i dati dell'esperienza: è in sè universale e le sue leggi e i suoi principî sono gli stessi per tutti gli uomini e per tutte le cose.

Questa grandiosa teoria dell'immanenza delle idee in Spinoza, qualche volta confuse con i concetti, è senza dubbio il centro di tutta la dottrina della conoscenza. Michelangelo diceva che l'artista in ogni blocco di marmo abbraccia e scava col pensiero una statua perfetta. Il marmo ha in sè la potenzialità della statua o del monumento. La forma che gli dà lo scultore è una semplice modificazione d'un contenuto già preesistente, già informato.

I tre gradi della conoscenza.

La filosofia antica si occupò frammentariamente della teoria della conoscenza. Eraclito e Parmenide si lamentano della limitazione del sapere e riconoscono la insufficienza della percezione sensibile. I Sofisti sviluppano questo principio ed arrivano con Protagora ad affermare che non esiste una verità oggettiva, ma solo una apparenza soggettiva della verità, non un sapere ma una opinione: l'uomo quindi è la misura di tutte le cose. Socrate riconosce che la percezione non ci dà un vero sapere, ma questo è solo possibile per la via dei concetti, e questa opinione è seguita da tutta la scuola socratica e ancora da Platone. Aristotele ridona il valore alla percezione e pone nell'esperienza lo sviluppo dei concetti, ma dice che le idee sono un prodotto logico del pensiero e gli oggetti di una intuizione intellettuale. Gli Stoici cercano con le analisi delle idee di ottenere un segno che distingua il vero dal falso nelle nostre rappresentazioni, e nella soluzione di questo problema riescono all'empirismo. Epicuro sostiene l'origine del concetto dalla ripetizione delle stesse intuizioni e pone il criterio teoretico della verità ancora nella percezione. Dopo di lui i filosofi si occupano incidentalmente delle quistioni gnoseologiche e Plotino e Proclo ricercano il valore della percezione delle idee esaltando la fede. Questa ricerca nei greci determinò lo scetticismo, il quale fu l'espres-

sione della mancanza di energia speculativa e il prodotto del desiderio di abbassare e di distruggere il sapere per riuscire a godere tranquillamente la quiete dell'anima. Nel Medio Evo la filosofia Patristica e la Scolastica creò il dogmatismo teologico da cui la moderna cercò liberarsi con il soggettivismo dal quale veniva spinta ad intraprendere l'esame preliminare del pensiero e la ricerca dell'origine e dello sviluppo delle idee.

Cartesio, uno dei precursori della filosofia critica, con la rottura completa della tradizione e l'ardito dubbio metodico, cerca di rannodare la cognizione di valore oggettivo e la forma della realtà stessa all'essere e alla norma del pensiero. Ma Spinoza fu il primo e il solo creatore di una vera teoria della conoscenza.

Egli stabilisce tre gradi di conoscenza: il primo grado è quello della conoscenza empirica che conduce alle false opinioni, e alle immaginazioni. Questa esiste perchè le idee del nostro spirito non sono tutte adequate, ma alcune sono idee staccate, frammentarie, mutilate, confuse, disordinate per una specie di astrazione da idee più comprensive, altre sono tratte da una malferma esperienza. La conoscenza empirica *ab experientia vaga* presuppone l'esistenza attuale del nostro corpo e le azioni delle cose esterne su lui, ed ha per materia le rappresentazioni e le affezioni del corpo subite passivamente. È la causa prima delle passioni dell'anima e i suoi effetti sono le immaginazioni. L'ordine delle idee costitutive di questo genere di conoscenza è l'ordine stesso delle affezioni del corpo nella durata: quindi le associazioni empiriche differenti da un individuo all'altro, e nello stesso individuo in circostanze diverse. La mente non può possedere la cognizione adequata delle parti che compongono il corpo; l'idea della impressione del corpo non involge l'adequata cognizione del corpo esteriore da cui quello fu parzialmente modificato. Le noste impressioni

sono prodotte dai rapporti esistenti tra la nostra coscienza e la sostanza di cui le apparenze successive sono variabili all'infinito. Noi non possiamo conoscere la natura della sostanza, causa essenziale di tutti i fenomeni, attraverso lo studio delle sue modalità, ma attraverso le leggi regolatrici e l'unità dei fenomeni. È vero che noi abbiamo coscienza dell'esistenza dei corpi per le impressioni che esse producono sui nostri sensi, ma la mancanza della conoscenza dell'essenza intima dei corpi, non ci arreca una completa verità.

Le imperfezioni che noi talvolta riveliamo nelle cose dipende dalla mente umana che giunge a conoscere solo in piccolissima parte le ragioni ultime delle cose ed ignora la infinita concatenazione di cause e di effetti che produce tutti i fenomeni.

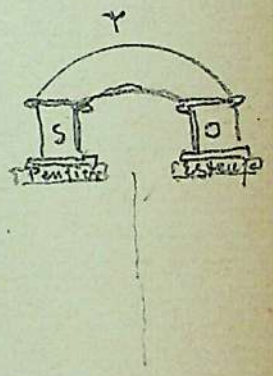
Spinoza dice: « le rappresentazioni dei sensi sono fallaci (Scolio, propos. 47) e perciò non possiamo aver contezza delle cose particolari poste all'infuori di noi se non in modo inadequato. La mente umana percepisce i corpi esteriori di effettiva esistenza attraverso le idee delle affezioni del proprio corpo; l'impressione viene comunicata alla mente e da questa percepita; ma la mente attraverso queste impressioni del corpo non ha una giusta cognizione delle cose, una cognizione chiara e distinta, ma confusa e monca e incompleta, perchè percepisce le cose secondo l'ordine generale empirico determinato dal concorso fortuito delle cose particolari. La mente invece deve addentrarsi nella considerazione delle condizioni intrinseche delle cose, esaminarle intrinsecamente e comprendere la convenienza, le differenze e le opposizioni. Ogni nostra conoscenza incomincia dalle sensazioni, ma non deriva tutta dalla sensazione.

La facoltà di giudicare è distinta da quella del sentire. Gli oggetti agiscono sui nostri sensi e producono nello spi-

rito delle sensazioni; ma lo spirito solo ha la facoltà di conoscere i loro rapporti per la sua virtù immanente. La cognizione è dunque il risultato dell'opera dello spirito e dell'impressione degli oggetti. La sensazione è la materia della visione empirica, ma la forma di questa visione è a priori.

Se le nostre idee sono le rappresentazioni, le immagini degli oggetti, qual mezzo abbiamo noi per conoscere la conformità di queste immagini coi loro originali? Se io non ho che una rappresentazione delle mie modificazioni, del me, come potrò assicurarmi che questa rappresentazione sia in accordo con l'oggetto e che l'io non sia un'apparenza?

Per conoscere un rapporto è necessario che io conosca i termini fra i quali il rapporto esiste; se gli oggetti, se la regione dell'esistenza sono separati dallo spirito, chi getta un ponte per passare dal pensiero all'esistenza dell'oggetto?



Sensus non est firmissimum fundamentum. Sensus possunt in dubium revocari. Essi giudicano la figura insieme con la materia; la immaginazione giudica la sola figura senza la materia; ma la ragione si stacca da questo e ritrova in sè la forma universale delle cose. L'impressione del corpo provoca l'operazione della mente destando le forme che dentro riposano. Ma nella cognizione si deve credere al giudizio più saldo e più perfetto: il senso e la immaginazione devono cedere alla ragione.

L'empirismo elevato a sistema da Bacone fondò tutta la scienza sulla pura osservazione sensibile dei fatti esterni. L'apriorismo dei trascendentali per eccesso opposto fondò tutta la scienza sulla pura analisi dei concetti. Il Vico affermò invece che il processo della filosofia è *ab intra et ab extra*. Dall'unione e dall'armonia di questi processi rampolla la dialettica dei veri che lega i contrarî, concilia gli opposti, rimette l'equilibrio e proclama la via della verità.

Stupido Bacon
Empirismo

Galileo aveva detto che i sapori, i colori, gli odori, il suono, il calore, non sono qualità intrinseche dei corpi, ma hanno assoluta residenza nel corpo sensitivo. Cartesio accettò questa dottrina; Rosmini invece osservò che in tutte le sensazioni, sebbene soggettive, vi è sempre necessariamente una parte extra soggettiva; e il Romagnosi dice: « che la percezione è il risultato dei rapporti reali e necessarî posti nella natura delle cose: non è degli oggetti quasi venissero questi a lasciare sull'anima impressioni di sè; non è dell'anima quasi imponesse questa le sue forme; ma è il risultato dei rapporti tra l'anima e gli oggetti ». Spinoza afferma la inadequatezza della conoscenza empirica, la quale c'impedisce di comprendere l'eterna necessità dell'ordine dell'universo. L'esistenza temporale del corpo nostro e dei corpi esterni, la quale è l'apparenza di una eterna attualità, non è la realtà. Il tempo, il numero e la misura sono quindi modi d'immaginare, forme vuote e null'altro. La conoscenza empirica ci crea dunque delle semplici immaginazioni e cade in errore per la soppressione di cause a cui non giunge la sua potenza immaginativa. Le immagini, che ci rappresentano i corpi esteriori, non riproducono in nessun modo l'interezza della verità. La mente dalla considerazione di un qualche oggetto passa tosto a pensarne un altro, e le immagini delle cose seguono allora un ordine meccanico, empirico, poco corrispondente col vero ordine naturale. L'immaginazione attribuendo ai modi finiti, limitati e dipendenti una esistenza reale per sè e in sè, distrugge l'unità indivisibile dell'infinita sostanza in una moltitudine indefinita di individui. Con l'accumularsi delle esperienze crea essa degli elementi comuni e dei caratteri generali inesistenti.

La generalità empirica non è qualche cosa di preciso, anzi qualche cosa di più vago e confuso: di qui l'espresso nominalismo degli universali.

Un corpo esterno operando sopra il corpo umano, ne altera lo stato e questa alterazione del corpo genera una alterazione della mente: quindi le immagini sono frammenti d'idee: la catena delle cause ideali non è tutta presente allora nella nostra mente ma soltanto in qualche anello dissociato. Il corpo umano, perchè limitato si rappresenta in modo superficiale e alla rinfusa le immagini senza essere in grado di avvertire altre particolari condizioni degli oggetti rappresentati, e considerando soltanto i caratteri generici più salienti crea una eccessiva quantità di confusione e di disordine. I caratteri comuni suggerirono le denomizioni generiche, con carattere indefinito ed assoluto. Ma ogni uomo, secondo le disposizioni particolari del proprio corpo, applica questi caratteri universali; di qui le controversie. Ciò che è comune a tutti e ciò che ritrovasi nelle parti e nelle totalità, non costituisce l'essenza di una cosa particolare; quindi non si può prestare alcuna fede in esse. Nè possiamo ricorrere alla memoria, la quale è una semplice concatenazione d'idee e una riproduzione associativa che varia da uomo a uomo (prop. 18, parte II, propos. 16, parte 5). La mente si rappresenta e ricorda le cose pensate fin che perdura il corpo (parte V, prop. 21).

Se il corpo fu una volta impressionato, per ricordarsene occorrono la memoria di tutte le circostanze che accompagnarono quel fatto. Ma la memoria consiste nella concatenazione d'idee particolari che comprendono tutta la serie degli avvenimenti esteriori in quell'ordine e in quella connessione con cui si sono succedute nel corpo le impressioni: quindi neppure alla memoria si può prestare pienamente fede. Nella esperienza immaginativa la mente non è conscia della fonte e del vero significato delle idee. L'azione reciproca del nostro corpo con l'oggetto esterno è solo una infinitesima rivelazione della natura da cui sorge: quindi tutta l'esperienza immaginativa è costruita a caso sui dati

delle nostre affezioni corporee, e la conoscenza assai parziale del mondo interno ed esterno genera l'errore.

Spinoza dice che non è lecito dubitare dell'esperienza (dimos. della propos. 17), la quale è composta di elementi oggettivi e di elementi soggettivi e consiste nel riconoscere i rapporti fra le cose sentite e la congiunzione fra le nostre percezioni sensibili e l'attività dello spirito. Ma dice che l'esperienza non è tutta la verità: prepara in una certa maniera l'avvenimento del pensiero adequato, ma non concorre positivamente alla sua manifestazione: prepara la conoscenza vera perche la conoscenza empirica facilita la conoscenza razionale: l'intelletto è immanente all'esperienza, ma questa è un intelletto virtuale che dovrà realizzarsi per mezzo del legame logico dei suoi elementi dispersi.

L'errore è dunque la condizione prima di una limitazione di conoscenza, non è nulla di positivo e si riduce all'ignoranza. Se l'uomo che persiste tenacemente nelle sue false opinioni avesse la certezza della loro falsità, egli tornerebbe sulla via della verità. La falsità è un carattere negativo, è una privazione della certezza, e poichè l'errore genera peccato, il peccato non è altro che una mancanza di conoscenza o il risultato di una conoscenza confusa ed empirica.

Secondo genere di cognizione.

L'ordine dell'intelletto è uguale in tutti gli uomini e corrisponde all'ordine della realtà. La mente è una in tutti gli uomini ed è il riscontro della realtà. Essendo tutte le cose modi di sostanza e tutte le menti modi del pensiero, e tutti i corpi modi dell'estensione, tutti offrono nelle loro parti e nella loro interezza, certe proprietà identiche ed uniformi. Il contenuto di questa conoscenza razionale è formata perciò dalle nozioni comuni che esprimono le pro-

prietà comuni delle cose. Si fonda tutto sopra un sistema di idee che sono le stesse per tutti gli uomini. Queste idee derivate da nozioni comuni, sono conformi alla condizione propria degli oggetti *Ex eo, quod notiones communes, rerumque proprietatum ideas adequatas habemus, atque hunc Rationem et secundi generis cognitionem vocabo* (Etica, II, scolio prop. 40). Quindi la cognizione risultante da questo secondo genere non è immediata ma procede per deduzione e per analisi da idee chiare e distinte e da concetti. È la conoscenza dei corpi o degli ideati propriamente detti, non nel loro essere proprio individuale, nella loro natura, ma nella loro ragion d'essere generale. È incapace di errore e quindi adequata perchè riattacca alle loro condizioni le proprietà generali che essa scopre nei suoi oggetti, ma d'altra parte perchè individuale è imperfetta e inadequata, perchè incapace a spiegare il contenuto intimo e tutto l'essere di ciascuno di essi, nè sa rendersene ragione.

Nello sviluppo della vita, la conoscenza del secondo genere ci prepara alla conoscenza del terzo genere, perchè comprendere le cose attraverso le loro leggi, è disporci a comprenderle nella loro essenza (Dio e l'uomo, parte, II, cap. 36, Etica, V, propos. 28).

Questa conoscenza è tutta fondata sul fenomeno della percezione.

Anassagora e Pitagora sostennero che la percezione non ci manifesta la natura delle cose, e questa dottrina fu accettata dal Cartesio il quale distinse nella percezione le qualità primarie e le secondarie sostenendo che le prime sono realmente esistenti nelle cose mentre le seconde sono modi del pensiero differenti dalle cose in sè. Già Galileo aveva rivelata questa verità; ma Berkeley rigetta la distinzione e riduce tutto al soggettivismo. La percezione perde così il suo valore oggettivo e il Reid afferma che tra la percezione e le qualità primarie vi è tanta poca analogia

quanto tra il dolore e la punta della spada che lo ha prodotto. Il Genovesi riponeva tutte le ide nello spirito; Arnaldo non distinse la percezione dall'idea e riguardò la percezione come una modificazione essenzialmente rappresentativa. Locke non distinse la percezione dall'idea, ma le qualità primarie dalle secondarie; e Leibnitz osserva: che l'oggetto per essere percepito immediatamente deve essere presente allo spirito, quindi la percezione è l'azione dello spirito su l'oggetto e non è possibile percepire un fuori di me senza il me.

La percezione di un fuori di me è simultanea alla percezione del me, se non fosse così noi non potremmo sentire i corpi esterni.

Spinoza ritiene questa teoria, ma asserva che: *est perceptio, ubi assentia rei ex alia re concluditur sed non adequate; quod fit, quum vel ab aliquo effectu causam colligimus vel quum concluditur ab aliquo universali, quod semper aliqua proprietas concominatur* (De intel. emen. IV, 19). La mente umana è capace di moltissime percezioni ed è tanto maggiore quella sua capacità, quanto maggiore è il numero delle possibili disposizioni del corpo. Il corpo umano riceve e tramanda molte impressioni, e queste riflesse e pensate dalla mente generano il gran numero dei concetti. Ma la vera cognizione è quelle intuitiva e filosofica.

TERZO GENERE DI COGNIZIONE.

La scienza è un primo tentativo di pensare chiaramente, ma non ci spiega a fondo la natura intima delle cose. La natura essenziale dell'uomo è una concezione universale dedotta dalle leggi del pensiero e dell'estensione; è una sintesi iogica che la scienza non può spiegare. Soltanto la la scienza intuitiva o il sapere filosofico può colmare la

lacuna della scienza comune. Sapere significa apprendere le cose nella loro eterna necessità. L'ordine dei nostri pensieri deve sapersi liberare da ogni assalto della passione: e reggersi come solido baluardo. A misura che la nostra intelligenza aumenta di potere, la conoscenza diventa sempre più completa e coerente. La nostra individualità empirica è delle cose una falsa misura, mentre la nostra individualità eterna, affermandosi nel suo principio, è la vera misura del tutto. Dunque la conoscenza del terzo genere dipende dall'anima che ne è la causa formale perchè eterna. (Etica, V, propos. 36). Solo la scienza intuitiva può darci la conoscenza completa della realtà nella sua pienezza vivente. Ma conoscere la realtà ed essere uno con la realtà conosciuta sono due aspetti di un solo ideale supremo e quindi quando noi pensiamo adequatamente, Dio pensa in noi in quanto costituisce la natura essenziale della nostra mente. Vivendo noi la vita di ragion manifestiamo il nostro potere e la nostra virtù, la nostra libertà e la nostra attività: realizziamo ed affermiamo la nostra natura. Più si estende nell'uomo la cognizione dei particolari fenomeni, e più si accresce in lui la intelligenza di Dio. Lo sforzo supremo della mente deve raggiungere la sua suprema virtù.

Il terzo genere della cognizione, partendo dall'idea adequata degli attributi di Dio, ci induce alla cognizione adequata dell'essenza delle cose (« Etica », parte II, scolio II, della propos. XL), quanto più perfetta è la cognizione, tanto più perfetta riesce in noi la intelligenza di Dio, quindi la suprema virtù della mente (parte IV, propos. 28), la sua potenza (parte IV, propos. 8), la sua natura (parte III, propos. 7), tendono conseguentemente con indomito sforzo ad elevarsi alla vera cognizione. Più si è capaci e disposti a raggiungere questo grado, e più si accresce in noi il desiderio di intendere le cose nella forma propria di quel genere (parte V, propos. 26), e nasce così la maggiore e

più piena acquiescenza a cui possiamo immaginare (parte V, propos. 27). Ma quando la nostra mente percepisce le cose nella loro verità si mostra parte dell'intelletto infinito di Dio; e poichè Dio ha in sè stesso le idee di tutti gli esseri che ha creato, Dio diventa allora molto strettamente legato alle anime nostre e il nostro spirito vede in Dio ciò chè rappresentano gli esseri dell'universo, e quindi si raggiunge la conoscenza perfettissima.

Si procede dunque dalla conoscenza adequata dell'attributo alla conoscenza adequata dell'essenza di un modo. *Hoc cognoscendi genus procedit ab edequata idea essentiae formalis quorumdam Dei attributorum ad adequatam cognitionem essentiae rerum* (« Etica » II, scolio II, propos. 40) e nel conoscere gli oggetti particolari nella loro essenza comune, considerandoli come modificazioni e come limitazioni dell'attributo comune, questa essenza diventa allora il solo oggetto positivo della conoscenza adequata. Si rivela con la intuizione il legame di dipendenza che unisce il modo al suo attributo e per conseguenza i corpi particolari alla unità indivisibile. Un vero abisso separa dunque la conoscenza sensibile dalla conoscenza intellettuale, e questa dalla conoscenza adequata. Le idee costitutive il terzo grado, sono le idee pure, i modi eterni del pensiero, e per conseguenza in virtù del parallelismo tra il pensiero e l'estensione, le essenze corporali che sono l'oggetto di queste idee non possono essere che i modi eterni dell'estensione.

Questa entità dell'idea con l'oggetto è assoluta, metafisica e logica.

In questa immediatezza l'anima umana diventa cosciente dalla sua essenza divina: *Apparet, quod mens nostra, quatenus intelligit, aeternus cogitandi modo determinatur, et hic iterum ab alio, et sic in infinitum intellectum constituant* (« Etica » V, propos. 40).

La conoscenza adequata è fatta dall'idea rappresentativa dell'essere primo e per sè dalle idee che rappresentano gli esseri derivati e derivanti da questa prima idea. Questa intuizione semplice dell'intelletto è la stessa in tutti gli uomini i quali non si distinguono logicamente ma numericamente. Più in essi è perfetta la cognizione di Dio, più trovansi disposti a contraccambiare le altrui dimostrazioni di odio, di ira e di disprezzo con opere generose ed amorevoli. Quando noi si giunge ad acquistare la cognizione adequata dl Dio e delle cose, possiamo superare tutti i pravi affetti ed ottenere l'acquiescenza della mente, cioè il bene supremo a cui l'uomo possa aspirare: l'amore di Dio. In questo amore eterno è la salvezza, la beatitudine, la libertà. Allora l'uomo può elevarsi al di sopra dell'esistenza sensibile per contemplarsi in sè. Raggiunge allora la forza preponderante dello spirito, la sua indipendenza, la sua autonomia.

Questo convergere verso Dio richiama le « epistrofé » dei Neo-platonici, una specie di irruzione di Dio in noi senza la partecipazione diretta del nostro essere empirico. Questo ritorno dell'individuo all'unità della sua essenza non richiama, come alcuni pensarono, la grazia cristiana e la dottrina di S. Agostino, di Calvino e dei Giansemisti. L'uomo tornando a Dio non rinnega la sua personalità, ma torna alla sua vera essenza che è identica a Dio; non rinunzia alla sua autonomia perchè identificandosi alla necessità divina che è assoluta libertà, partecipa di questa libertà. Nessun sacrificio dunque: perchè la ricerca e l'amore di Dio è la ricerca e l'amore di sè stesso. Si ritorna così al concetto Socratico del *Gnoti se auton.*

Un tale amore intellettuale è diretta conseguenza della mente considerata quale eterna verità emanata dalla natura divina (Etica parte V, propos. 29 e 33). L'amore intellettuale si riferisce all'esclusivo esercizio della potenza ri-

flessiva della mente (parte III, propos. 3, parte V, proposizione 32), per la quale essa considera tutta sè stessa e congiunge in sè medesimo l'idea di Dio e l'idea dell'uomo. Perciò quell'amore intellettuale della mente verso Dio fa parte dell'amore infinito di Dio verso gli uomini, e cioè verso sè stesso. Chi ama Dio non può ottenere che Dio non contraccambi l'amore. L'amore verso Dio è il supremo dei beni a cui l'uomo possa aspirare condotto dalla ragione (parte IV, propos. 28), questa aspirazione è comune a tutti gli uomini (parte IV, propos. 36), perchè è universale la brama di vedere tutti gli altri partecipi del medesimo gaudio (parte IV, propos. 37) e quindi il sentimento cresce quanto maggiore è il numero di coloro a noi congiunti coi vincoli dell'amore divino (parte V, propos. 20). Quell'amore non può essere distrutto da nessun altro sentimento, quindi è il più costante e non può sparire se non con l'annientamento di noi stessi,

L'immagine delle cose si associa facilmente a quelle figurazioni che si riferiscono agli oggetti da noi chiaramente e distintamente percepiti più che a qualsiasi altra cosa. Più una immagine è congiunta ad un maggior numero di altre figurazioni, più ne è frequente la rappresentazione.

L'uomo giunto alla cognizione chiara e distinta di sè e delle sue affezioni, ama Dio, e questo amore quindi cresce quanto maggiore in lui è la cognizione di sè e dei suoi affetti. L'amore di Dio deve perciò occupare la mente umana al massimo grado.

Dio è verità, ed è infatti eterno questo amore ardente che ci spinge incessantemente al raggiungimento della verità assoluta.

L'amore non è che la gioia accompagnata dall'idea del suo oggetto: quindi la gioia è la conseguenza del più alto esercizio dell'intelletto, della più alta conoscenza. S. Giovanni aveva scritto che: attraverso l'amore incorruttibile

di Dio noi riconosciamo la nostra divinità. *Per hoc cognivimus quod in Deo novemus. et Deus manet in nobis, quod de spiritu suo dedit nobis.* (Epist. I, capit. XI, XIII). In questo amore la ragione è identica al suo oggetto e l'uomo diventa superiore ad ogni dispersione ad ogni dualità: diventa l'unità assoluta del desiderio e del desiderabile, la suprema indifferenza a tutte le passioni che dividono, la suprema identità delle virtù che uniscono (Etica, parte, IV, proposizione 36).

La conoscenza del terzo grado è tutta centralizzata nella teoria dell'intelletto.

Questa dottrina ricorda una origine peripatetica e quella del *Nous apates.* Infatti per Aristotele l'intelletto puro, separafo dal senso e dalla materia, essenzialmente in atto, è eterno (de anima libro III, cap. 5); esso ci eleva al di sopra delle condizioni umane e ci fa partecipi della inalterabile felicità della vita divina. È la forma suprema della nostra attività, è il sommo bene (Etica nicomachea libro X, cap. VII e VIII). Si afferma così la vita eterna dell'individuo e la eternità della ragione umana.

L'intelletto può da sè solo determinarsi: ma tra l'intelletto e la sostanza esiste una relazione intima, una unione immanente, dunque l'atto assoluto dell'intelletto è l'affermazione della sostanza. E' il centro di gravità della natura, è la natura concentrata. La sua azione è essenzialmente immateriale. Questa sostituisce alle successioni contingenti, che esprimono gli stati del corpo, i legami necessari e eterni che hanno il fondamento nel pensiero divino.

La nostra mente, rispetto alla sua comprensione, manifesta una potenza cogitativa determinata da un'altra forza raziocinante la quale è anch'essa promossa da un'altra intellettiva potenza... fino all'infinito finchè tutto il complesso delle forze intellettive venga a raggiungere la verità (parte V, scolio propos. 40).

Dunque l'intelletto è la parte eterna della mente (parte V, propos. 23, 29) il suo esercizio determina in noi la potenza operativa (parte III, propos. 3) mentre la facoltà figurativa è soggetta alla distruzione (parte V, propos. 21). L'uomo che è naturalmente capace di molte operazioni e saprà unire all'attività del corpo quella corrispettiva della mente, saprà con ogni sforzo liberarsi dall'ignoranza. Crescendo in questa cognizione aumenta e invigorisce la sua parte attiva e allora saprà ancora liberarsi da tutti gli affetti passivi che contrastano con la nostra natura e non avrà più davanti a sè il pauroso spettro della morte.

La mente umana non può essere intieramente annientata con la distruzione del corpo ma rimane in essa un elemento indistruttibile ed eterno: l'essenza divina; l'idea. Ma l'essenza della mente è nell'affermazione della sua perfezione. E per questa risente letizia maggiore quando le si offra in modo più distinto il suo essere e la sua potenza operativa.

Spinoza dalla concezione di un parallelismo generale fra gli attributi, passa a quello particolare tra il pensiero e ciascuno degli altri attributi presi isolatamente. Gli intelletti finiti sono aspetti e restrizioni dell'intelletto assolutamente infinito di Dio; ma per una legge di emanazione in qualche modo analoga alle emanazioni neo-platoniche, raggiungono la divinità. L'idea infinita di Dio è il lato spirituale di tutti i corpi; l'amore infinito di Dio è la fusione di tutte le forme di coscienza: dunque la verità una sola. Il conoscere nel pensiero assoluto si confonde con l'essere di questo pensiero e risponde infallibilmente all'essere degli oggetti. Tutta la vita umana deve essere allora una continua aspirazione alla verità; e poichè il vero è il bene, noi saremo felici quando avremo raggiunta la verità che la sola scienza intuitiva o la filosofia può darci.

La verità è conoscenza perfetta delle cose e dell'essere; ma l'essere delle cose è l'eterna idea la quale crea gli esseri

con armonia ed ordine, dunque, la verità è l'ordine dei rapporti delle cose quale fu determinato dalla ragione creatrice (Malebranche). Le verità particolari possono poggiare o sul me o su Dio: poggiandole sul me, come fece Kant, le verità saranno forme soggettive, ma avranno una realtà anche fuori del nostro spirito; poggiandole su Dio la verità sarà nel passaggio dall'indeterminato al determinato. Nell'uno e l'altro caso la verità è sempre reale perchè non è creata da noi, ma superiore all'universo e allo spirito nostro che la concepisce. È un'essenza infinita, assoluta, eterna.

Socrate e Platone dicono infatti che la verità ha una natura per sè stessa; Cartesio la proclama libera, e tutta l'Ontologia la dice immutabile. La scuola dogmatica sostiene che la verità è la concordanza tra l'idea e l'oggetto esterno perchè il mondo reale e quello ideale sono due aspetti di una stessa unità. La verità consiste dunque nella corrispondenza logica di questi due aspetti, nella conformità del pensiero con le cose. Leibnitz distingue le verità in necessarie, cioè non derivanti dai sensi, e in contingenti, cioè individuali, per combattere la critica delle idee innate fatte dai sensisti e specialmenle da Locke.

Questa distinzione fu ripresa e rinforzata da Kant il quale disse che le verità necessarie, non derivanti dall'esperienza, sono universali e a priori. Molto più giustamente invece lo Spinoza il quale risponde che tutte le verità sono ugualmente necessarie se si universalizzano i termini della contingenza nell'essenza assoluta. La verità è una qualità interiore del pensiero e si rivela nell'accordo fra l'ordine e la connessione degli oggetti.

La verità è unicamente l'unità logica delle idee.

CONCLUSIONE.

Cogito ergo sum è il fatto indubitabile e il saldo fondamento a tutto l'edificio filosofico. La coscienza è l'unica cosa per noi immediatamente certa. I suoi stati sono sempre correlativi ad un me e ad un non me.

Ma Cartesio non distinguendo il fattore soggettivo della cognizione dall'oggettivo e ponendo il principio che il pensiero fosse la misura dell'essere e che i sensi creassero illusioni ed allucinazioni, diede lo spunto all'assoluto idealismo. Spinoza invece risponde che la coscienza è una unità individuale che in sè stessa realizza la verità.

Il me sente un fuori di me. L'io è un essere, una sostanza semplice e in esso sono le modificazioni che si succedono: è un agente, ed è un paziente. Non si può prescindere dal fatto della coscienza. Le nozioni ci sono presenti per mezzo di essa. Quelle si mostrano a noi nel me per mezzo della percezione del me: è questa la vera gloria di Spinoza.

Anche quando si volesse fondare una metafisica sul principio di contraddizione si è sempre costretti ad invocare, per l'evidenza di questo principio la testimonianza della coscienza. L'io ha coscienza della propria esistenza e si sente lo stesso in tutte le sue maniere di essere, in tutte le sue modificazioni. Pure essendo variabile non è alcuna di queste modificazioni nè l'insieme delle variabilità, ma il principio attivo che modifica sè stesso. È una sostanza, un essere reale. La coscienza ci dà le verità primitive di esperienza interna e di esistenza, verità di ragioni e di evidenza immediata e verità dedotte di evidenza mediata. Tutte le nostre conoscenze si risolvono in ultima analisi nel fatto primitivo della coscienza. La mente non percepisce soltanto le affezioni del corpo ma ancora le idee di quelle affezioni,

e la conoscenza di quelle idee poichè involge di necessità la cognizione della mente, si giungerà così alla cognizione dell'io. Noi non abbiamo una conoscenza immediata del proprio essere se non attraverso il me. Questa coscienza è essenzialmente unita a quella che accompagna ciascuna modificazione del nostro spirito: l'io è percepito insieme alle sue modificazioni.

Io posso avere coscienza nel tempo stesso di molte modificazioni; ho dunque la percezione del me e delle sue maniere di essere. In questa percezione interna io distinguo me dalle mie modificazioni; decompongo il me attuale nei suoi elementi diversi, cioè nel soggetto e nelle diverse maniere di essere che lo modificano, affermando sempre la mia unità: l'io.

Io penso è una appercezione pura, o una appercezione originaria: è l'unità trascendentale della coscienza: l'unità sintetica originaria della percezione e il fondamento della analitica: la sorgente primitiva di tutta la conoscenza. Questa unità primitiva non posso non supporla ovunque io mi trasporti col pensiero. La coscienza è la percezione del me nello stato dei miei pensieri. L'esistenza del me e delle sue modificazioni, e l'esistenza della conoscenza sono adunque verità immediate e indimostrabili. Pensare è agire, è fare qualche cosa, è una maniera di essere; e noi abbiamo una conoscenza intuitiva della nostra esistenza e una infallibile percezione interiore.

Leibnitz aveva scritto che: « Le verità primitive di fatto sono le esperienze immediate interne di una immediazione di sentimento ».

Ma noi non conosciamo immediatamente che le modificazioni del me, e non tutto il me stesso; i modi, non già il soggetto; le azioni, non già l'agente. L'esistenza del me è dunque dedotta da quella delle modificazioni. E poichè la coscienza delle mie modificazioni è unita al sentimento

del mio essere, e le mie modificazioni sono mie maniere di essere, l'uomo ha coscienza del suo essere in ogni modificazione, ed afferma l'esistenza dell'io. Noi non percepiamo le sensazioni, la visione, il giudizio; ma percepiamo il me sensitivo, il me giudicante. La nozione delle sensazioni e del giudizio è un'astrazione del mio spirito. Si ritorna così all'affermazione della identità dell'io.

Il fenomeno del me, intanto che è una affermazione, un giudizio che implica una comparazione, non è d'altronde possibile che in un essere complesso e organizzato.

L'Io è l'unità di coscienza, è l'unità metafisica del me e del non me.

L'unità sintetica del pensiero è impossibile senza l'unità metafisica del me.

Il soggettivismo distrugge l'idealismo antico che affermava la necessità logica ed estetica delle idee universali di genere e di specie e la contingenza dell'uomo e proclama la necessità razionale dell'individuo. La realtà non è un'opera d'arte che si dispiega e si organizza attraverso le formole: è un'ordine vivente di affermazioni individuali, è un sistema di aspirazioni singole. L'uomo è la misura dell'ordine; Pitagora aveva detto che l'uomo è la misura di tutte le cose.

Le rappresentazioni ci danno un'immagine del mondo, e questo è la realtà oggettiva corrispondente a un ideale soggettivo. E' vero che noi non possiamo mai uscire dalla nostra sfera individuale di rappresentazioni, ma tutto il nostro mondo non ha soltanto il carattere di fenomenalità, ma ancora quello reale *extra mentem*. Il mondo e una nostra rappresentazione nel senso che il mondo e la mia coscienza dell'universo sono la stessa cosa. Il mondo esteriore è una possibilità permanente di sensazioni da cui si staccano le attuali che sono effetto delle possibili, ma la esistenza è immanente nello stato di coscienza. Quando si

dice che nessuna cosa può avere realtà se non entra nel foro interiore della coscienza, non si afferma assolutamente che il nostro mondo ha origine nella coscienza. La ricerca gnoseologica non dipende dalla psicologica, ma questa dipende da quella, perchè ogni osservazione scientifica ed ogni deduzione nella psicologia presuppone il valore dei concetti generali. I nostri stati soggettivi includono in sè dei rapporti reali oggettivi. Esiste una corrispondenza intima tra lo spirito e il corpo e una relazione tra gli stati psichici e fisici.

L'idealismo assoluto deriva da una falsa concezione del rapporto tra l'esperienza esterna e l'interna facendo dipendere la prima dalla seconda, mentre ambedue sono modi coordinati di coscienza.

Le sensazioni sono modificazioni soggettive ma noi siamo sempre consci dell'elemento soggettivo. È vero che le idee sono immanenti ma i concetti sono il prodotto dei due fattori: soggettivo e oggettivo.

E' vero che la coscienza è la base fondamentale e la condizione necessaria a priori dell'esperienza, ma la cognizione è il risultato ultimo della fusione dei due fattori: a priori e a posteriori, dell'esperienza esterna e dell'unità sintetica interna. Tra i cangiamenti dell'oggetto e quelli del soggetto esiste una corrispondenza completa; ogni cangiamento del primo ha un suo equivalente nel secondo. Senso e pensiero si compenetrano tra loro ed è impossibile concepire una sensazione senza i processi logici. E' questa la interpretazione più giusta alla frase Spinoziana della conformità del pensiero con l'estensione.

La cosa in sè agendo sulla nostra coscienza produce il fenomeno, ma questo ha sempre un antecedente soggettivo. Non saremmo consci della sensazione se queste non fossero mutamenti o stati di coscienza. E in questo senso deve interpretarsi la concezione idealista che definisce la

rappresentazione un prodotto dello spirito. L'unica forma a priori, la sostanza prima, è dunque l'attività unificatrice dello spirito. Noi non possiamo pensare la materia che nei termini dello spirito.

La coscienza nello stesso tempo che ci rivela la coscienza di un fuori di me, ci da anche quella di un me. Non potendo andare al di là della coscienza dobbiamo accettare interamente i dati di questa. L'uomo riveste gli oggetti con le sue qualità; ma queste, immanenti nella sua psichicità, hanno un rapporto reale con le forme dell'universo. In realtà soggetto e oggetto sono una stessa cosa sotto due aspetti diversi; i fatti fisici sono dei mentali espressi in termini oggettivi, e i mentali sono dei fisici in termini soggettivi. Una realtà inconoscibile è un non senso, un assurdo. Noi siamo sicuri di questa verità. Il nostro mondo è il mondo degli stati di coscienza, e il mondo dell'esistenza è il postulato dell'esperienza che passa dall'inconoscibile al conoscibile. Ma la sola realtà è quella dello stato di coscienza, unica cosa certa e indisputabile. Se la conoscenza fosse relativa. il mondo della nostra percezione esisterebbe soltanto per noi e non assolutamente. Dunque la cognizione è la concordanza delle forme del pensiero con quelle dell'essere: se mancasse questa concordanza tutto sarebbe una illusione e il nostro mondo si ridurrebbe ad un semplice fenomeno soggettivo, il che è falso.

La verità, giustamente come pensa lo Spinoza, è nella conformità dell'ordine del pensiero con l'ordine delle cose in sè.

L'esperienza non ci può dare degli astratti, se questi non fossero già immanenti in noi. Nella percezione noi abbiamo coscienza di noi stessi come soggetto percepiente e della realtà esterna come oggetto percepito; e benchè si ignori come mai lo spirito sia capace di conoscere qualche cosa differente da lui stesso, non possiamo però negare

questo fatto. Dunque il criterio di verità è in un modo particolare originario della coscienza, nè si può provare la falsità di questo criterio dal falso uso di esso. La verità è il prodotto naturale della nostra mente operante secondo le sue leggi normali: è l'armonia tra le forme immanenti dell'io e quelle dell'universo che ci circonda.

E' vero che il soggetto riguarda la natura sotto il caleidoscopio della sua anima, fa della natura una riflessione della sua psiche. Ma io domando: i concetti di ordine, simmetria, bellezza, perfezione sono esclusivamente suoi oppure la natura glie li ha trasmessi? La finalità intesa nella natura si riduce alla finalità interna e all'attività stessa del soggetto? Se si riduce tutto il mondo fisico al mondo della psiche allora la perfezione psichica è anteriore alla imperfezione e la pienezza del pensiero è il principio e non il termine della evoluzione.

Se la scienza e la logica sono creazioni esclusivamente soggettive non aventi realtà nella natura qual valore esse avrebbero? e perchè lo spirito umano dovrebbe affaticarsi nella ricerca del vero? Il mondo esiste in quanto che la sua esistenza è conosciuta da un soggetto, e cioè cada sotto l'unità di coscienza? La realtà è la stessa percezione? Soggetto e oggetto si confondono? Ed allora non esiste dualismo fra il mondo pensato e il mondo reale, tra l'esterno e l'interno, tra l'esteso e l'inesteso: cioè non sono eterogenei. Le leggi dell'universo sono artificiali perchè rivelano la proiezione del nostro io e delle nostre leggi interne? ed allora tutto è illusione? O non piuttosto esiste una reciproca proiezione fra l'io e il mondo? una correlazione fra la natura sentita e lo spirito senziente? Quali sono i mezzi che determinano la nostra conoscenza? conosciamo noi direttamente? ed allora come spiegare il passaggio del mondo reale nella nostra coscienza? perchè non affermare che il mondo è immanente nella nostra coscienza?

Il me è una concezione ulteriore che suppone una serie collegata di stati di coscienza in relazione fra loro con caratteri comuni e permanenti, oppure è una semplice intuizione?

Una idea propriamente detta non può, senza dubbio, avere una determinazione senza essere il riflesso di una tal cosa che sola le dia un contenuto. Non si può nulla pensare fuori delle condizioni del pensiero, è vero, e quindi l'idea di una realtà indipendente dal mio pensiero e dalle condizioni del pensare non è poi che un prodotto ultimo del mio pensiero. Ogni coscienza rivela l'essere, ogni essere è rivelato nella coscienza. Pensare un essere che non sia il contenuto di un atto di coscienza è affermarlo rivelato nella coscienza nell'atto stesso del pensiero. Concepire un essere come non contenuto nella coscienza è già affermarlo come contenuto di coscienza. Il soggetto pensante ha coscienza del suo esistere in quanto gli si opponga un oggetto pensato; ma questo a sua volta intanto è affermato in quanto esista il soggetto cosciente che l'affermi. Dissolvendo i fatti manifesti del pensiero per trovarne la prima radice si afferma l'attività dello spirito indipendente che stampa la propria orma nella materia informe. Cercate di immaginare un mondo senza pensiero e voi non potreste farlo che nel vostro pensiero. Un mondo senza il pensiero è dunque impossibile.

Ma come possono legarsi gli oggetti nella conoscenza e da che cosa deriva l'azione sintetica del pensiero che riduce i fenomeni in una unità? Un accordo è necessario, dice Spinoza, tra gli oggetti esteriori e le forme del pensiero. Ma non potrebbe essere questa una affermazione gratuita? In che modo noi ci rendiamo coscienti dall'esistenza di questo rapporto? Non è il soggetto che crea questa legge?

Ma poichè queste mie idee sono comuni anche ad altri uomini non è giusto affermare che esse dipendono da una

condizione che sia estranea al nostro io? E questa condizione non è la identità di coscienza?

Se l'io esiste in quanto esista un oggetto che lo differenzia e lo distingue, e l'oggetto esiste in quanto sia contenuto di coscienza vuol dire che il mondo del pensiero e quello dell'universo sono inseparabili per i loro rapporti reciproci. Se il soggetto pensante avesse una costituzione indipendente da tutti gli oggetti pensati in modo da imporre le forme della sua azione agli oggetti della conoscenza, come spiegare le modificazioni di coscienza che son dovute a rappresentazioni?

Un oggetto senza un soggetto, un sentito senza un senziente è assurdo, la realtà che può divenire l'oggetto del pensiero non è un mondo trascendente ma la integralità dell'esistenza immanente.

Non si riduce così tutto all'idea, tutto al pensiero negando gli oggetti esterni, riducendo la conoscenza alla rappresentazione puramente intelletualista del mondo. Si afferma semplicemente che i fatti di coscienza sono la sola rivelazione diretta della realtà.

Se l'esistenza è una perchè ammettere due mondi: l'uno della realtà, l'altro dei riflessi mentali? L'unità dell'universo è fisica e psichica tutto è nel tutto. Questa legge diviene sensibile nell'armonia musicale. Ciascuna nota risuona nelle altre con accordo perfetto, e inversamente l'accordo risuona in ciascuna nota. Ciò che noi stimiamo un suono isolato è un concerto. Questa legge dell'armonia regola non solo i suoni simultanei ma ancora quelli successivi. Gli accordi sono legati da una legge e questa è l'unità.

ogni suono isolato è un concer

Berkeley dice illusorie la sostanzialità e la causalità della materia e sulle rovine di questa dona il trionfo al soggetto. Hume domanda se non siano illusorie la sostanzialità e la causalità dello spirito, se nell'universo non esiste altro che una catena indefinita di fenomeni. Ed allora poggiando tutta

la dottrina della conoscenza sul pensiero di causalità che dovrebbe essere spiegato, qual valore potrà derivare?

Non si nega così l'attività intellettuale?

Spinoza invece dice che il principio necessario per una dottrina della conoscenza è il rapporto originale e radicale dell'oggetto rappresentato al soggetto, costituitivo necessario di ogni coscienza e di ogni esperienza.

Il bene è il vero.

Uno dei grandi meriti di Spinoza è quello di averci liberato dal grande fantasma del male, e di avere affermato la bontà del tutto rompendo così una buona volta il cerchio mostruoso del dualismo insensato. Avendo egli affermato l'unità indivisibile di Dio e dell'universo, doveva sostenere ancora un'altra unità: quella del vero e del bene.

Il sistema del dualismo che ammette i due principî eterni: Dio e materia, risale ai Caldei ed è racchiuso nel Zend-Avesta di Zoroastro che chiama Ormuzd il principio del bene e Ahrimanim il principio del male.

I Persiani chiamavano Dio il principio attivo dell'universo e Caos la materia informe e passiva. Gli Indiani chiamavano Mahadeva il principio del bene e Mahavani il principio del male. Gli Egiziani dicevano Iside il principio del bene, e Osiride quello del male. I Fenici come risulta dai frammenti del Sanconiatone affermavano che il Caos è eterno, a questo una volta si unì lo Spirito, forza genitale, e questo unendosi con le Idee da cui nacque Amore, creò la materia formata.

Il Dualismo si rivela ancora nella scuola Ionica, nella Italica, in quella dei Platonici posteriori, nella Stoica e nell'Accademica.

Ma giustamente osserva il Tertulliano: nel sistema dualistico la formazione del mondo è inesplicabile e impos-

sibile. Questo consolato dell'universo, questi due principî senza vestigio di maggioranza nè di preminenza, questi due eterni potranno formare l'universo?

S. Lattanzio risponde ancora: se il mondo non può formarsi con la materia, essa non è materia. La materia, per i dualisti, è inerte, insensibile, stupida, mutabile, limitata, finita, essenzialmente passiva, assolutamente indifferente, necessariamente imperfetta; considerarla eterna è allora una contraddizione. Se fosse eterna con Dio sarebbe indipendente da lui e non potrebbe essere distrutta. Dio allora non sarebbe l'Ente unico, infinito. La coeternità genera l'assurdo. Un essere esistente per sè stesso, necessario, deve essere unico e assolutamente perfetto. E S. Atanasio continua: *Dicere plures Deos aequaliter potentes est dicere plures aequaliter impotentes.*

Se esiste dunque un solo Dio e questo è perfetto, osserva lo Spinoza, esisterà il solo bene. Il male è allora la privazione del bene, e poichè Dio è il solo vero essere, il male è il nulla.

Leibnitz invece afierma il male e lo distingue in: metafisico, fisico e morale. Il primo è limitazione che accompagna inevitabilmente la qualità di ente finito e che per conseguenza è ancora inseparabile dal grado di perfezione a questo ente attribuito. Il secondo è la privazione di qualche cosa necessaria alla pienezza dell'essere. Il terzo finalmente è la colpa che si produce dal libero arbitrio dell'uomo operante contro il precetto divino. Il male fisico e il morale non erano necessarî al mondo, ma l'esistenza del metafisico rendeva possibile quella degli altri due.

Si afferma così di nuovo la imperfezione del mondo e la miseria delle cose create e la sola eternità e perfezione di Dio.

Ma le parti armonicamente ordinate dell'universo, osserva Spinoza non rivelano la unità del mondo? Soltanto

col mirare alle parti e non al tutto dispare l'unità e la maestà della natura. *Naturae rerum vis atque maestas in omnibus momentis fide caret, si quis modo partis eius ac non totum complectitur animo* (Plinio).

Cartesio scrive: « Non si deve considerare una sola creatura a parte, allorchè si cerca se le opere di Dio sono perfette, ma tutte generalmente le creature insieme, perchè la cosa stessa che potrebbe forse per qualche ragione sembrare a noi imperfetta se fosse considerata sola al mondo, non lascia di essere perfettissima considerata come parte dell'universo ».

Noi non potendo rilevare tutta la bellezza e tutto l'ordine dell'universo giudichiamo le cose attraverso le monche e imperfette conoscenze empiriche: di qui il concetto di male.

La variabilità delle cose, scrive S. Agostino, cioè la loro origine e il loro distruggimento è il mezzo necessario col quale la creazione tende a compiersi. Le cose cominciano e tendono ad essere sempre, e per quanto più corrono verso l'essere per raggiungere crescendo la perfezione, tanto più si affrettano verso il non essere. Le cose sono parti di un tutto quindi la morte e la successione di queste parti segna il cammino del tutto. Sussiste dunque l'università delle cose finite.

Il male non esiste *Quaecumque sunt, bona sunt. Malum non est substantia, quia si substantia esset, bonum esset.* (S. Agostino).

Il principio di tutti gli esseri è Dio, ma Dio è il bene e il vero assoluto, dunque il male non esiste.

Il bene è il rapporto di equazione fra l'essere e i fini dell'essere.

Il male segna la privazione di un mezzo adatto ad un fine ed alla natura dell'essere. E' dunque la privazione di bene e dipende dalla ignoranza umana incapace talvolta

di riconoscere i rapporti esistenti fra le creature. Se l'uomo giungesse alla conoscenza assoluta dell'universo, ed alla sua comprensione infinita, non soffrirebbe più alcun male.

Malum est remotio boni. privatio et absentio boni (San Tommaso).

I mali che pesano sugli uomini, spiriti finiti ed imperfetti, sono nello stato attuale inevitabilmente necessari per il loro bene, osserva Berkeley, Noi chiamiamo male l'idea di un dolore particolare qualunque esso sia, mentre se noi potessimo, scrutando, indagare l'ultimo fondo delle cose e volessimo esaminare il legame che le tiene armonicamente unite nel gran sistema dell'universo dovremo asserire che le cose particolari, che a noi sembrano mali, considerate in sè sono un bene.

L'attività necessaria del pensiero ha in sè una specie di infinità svolgentesi come una spirale sempre crescente. Questa spirale che si strema fino all'infinito segna la linea del progresso: essa innalza l'uomo al più alto grado di dignità, di eccellenza, e lo rende degno di Dio, e immagine di Dio nel dominio della terra. E' insensato, dunque, pensare all'esistenza dell'uomo malvagio.

La distinzione che lo Spinoza faceva tra il vero e il falso egli fa ancora tra il bene e il male. La chiarezza dell'idea è in ragione diretta della potenza dell'azione e reciprocamente i termini di buono e cattivo hanno un senso relativo e individuale (de intellec. emend. libro I, epistolario XIX, libro II). La differenza di valore è indipendente dalla nostra comparazione. Una cosa è cattiva se confrontandola con altre, non ha con esse una connessione reale, quindi le concezioni di perfetto e inperfetto, vero e falso non sono nello stesso livello di validità. Bontà, perfezione e verità hanno un significato reale, mentre il male, la imperfezione e la falsità sono concetti negativi. Nella realtà non esiste imperfezione, perchè ogni cosa è necessaria.

Una stessa cosa può sembrarci buona, cattiva e indifferente secondo le circostanze e i bisogni nostri presenti. Volendo noi informare le cose ad un ideale etico da noi pensato, ad una unità di valore per la nostra vita e per la nostra condotta, i concetti di buono e cattivo, perfetto e imperfetto, sono formulati da noi in confronto a quello ideale. Stimiamo quindi buono e perfetto ciò che si avvicina ad esso, cattivo ed imperfetto ciò che se ne allontana. Il buono è ancora tutto ciò che è giusto. Se l'uomo conformerà l'animo suo alle cose migliori non avrà bisogno di guiderdoni, perchè egli sarà simile a Dio, se invece conformerà l'animo alle cose peggiori e divenendo bestia cade nelle cose basse e terrene, sarà punitore di sè stesso. La bontà è premio a sè stesso. Tutto quello che è bene è tale per la partecipazione del bene. L'uomo e il bene sono una stessa cosa. Ogni cosa che ha l'essere è una: dunque il bene è l'essere. L'amore che portano tutte le cose a loro stesse dipende da una inclinazione naturale. Tutte le cose che sono desiderano naturalmente di durare nel loro essere e temono ciò che le dissolve e corrompe. Chi desidera di essere e durare nel suo essere, desidera ancora di essere uno. Ma l'uno si identifica col bene, dunque tutte le cose desiderano il bene. Il bene è il fine del tutto, è il principio del tutto.

L'uomo tende perpetuamente alla verità. E' vero che talvolta si rappresenta come buone quelle cose adatte a procurargli letizia e respinge e nega tutto ciò che gli possa procurare tristezza, e quindi giudica troppo favorevolmente sorpassando le reali condizioni, o giudica troppo imperfettamente, al di sotto del loro merito, le cose, ma questo non nega che in lui sia profondo il sentimento della ricerca del vero.

Ma sono buone le cose che conservano l'armonica corrispondenza delle parti del corpo con la vita dello spi-

rito. Se l'uomo conoscesse adequatamente la durata delle cose, egli potrebbe assegnare il termine della loro esistenza e sarebbero eguali le sue impressioni circa il futuro e il presente rappresentandosi il futuro con la stessa vivezza con cui si affacciano le cose attuali, ed allora un bene futuro sarebbe energicamente appetito quanto un bene presente e sarebbe trascurato un minor bene attuale per un bene futuro più ragguardevole. Però è inadequata la cognizione dell'uomo circa le cose future; (parte II, proposizione 31) noi ci figuriamo le cose future con incerte rappresentazioni (parte II, propos. 44), quindi la vera cognizione del bene e del male è un giudizio tutto nostro che poggia su fondamenti immaginarî (dimostrazione, proposizione 62).

Il bene è ciò che conduce all'intelligenza delle cose, ed il male ciò che ci distoglie da quella cognizione. Ma una cosa è necessariamente buona, e quindi maggiormente utile se conviene e si accorda con la nostra natura e il supremo bene della mente e la sua suprema virtù è la cognizione della verità, dunque il bene supremo è l'acquisto della verità. Questo bene è comune a tutti gli uomini. Le intime condizioni della natura favoriscono questa comunanza: che rivela l'essenza propria dell'uomo guidato dalla ragione.

Alcuni ritennero buone tutte quelle cose che conducevano al benessere degli uomini, e malvagie, turpi le contrarie che conducevano al malessere.

La natura fu così posta ad un ordine fantasticamente concepito dalla crassa ignoranza. Furono immaginate bene ordinate quelle cose che facilmente per via dei sensi potevano entrare a far parte del nostro sapere, e disordinate e confuse quelle di cui ci riusciva difficile il comprensivo collegamento. Si giudicaron così le cose attraverso il sentimento e non attraverso la ragione. L'uomo tende a procacciarsi

letizia e crede quindi buone quelle cose che gli arrecano una pace passeggera. Così immaginate le cose ad immagine e somiglianza di sentimento, subirono una trasformazione secondo le impressioni della fantasia. Tutto l'universo fu guardato attraverso il velame del tornaconto: di qui il concetto di bello e deforme, di profumato e fetido, di dolce e amaro, saporoso e insipido, duro e molle, ruvido e liscio. Di qui le differenti interpretazioni, le note discordanti, la mancanza di verità, lo scetticismo invadente e la realtà affievolita e annebbiata in infinite, arbitrarie congetture. Spinoza invece dice che le cose sono tutte buone se guardate con intelletto d'amore, cioè razionalmente.

Le cose sono buone se aiutano l'uomo ad ottenere il godimento della vita e se l'uomo ne è la causa diretta ed efficiente. L'uomo è contrastato da cause esteriori perchè fa parte dell'universale natura e soggiace alle leggi naturali, ma può rimuovere da sè gli ostacoli che possono nuocere alla sua esistenza e togliergli il godimento della vita razionale, quindi in modo assoluto è lecito a lui. per il supremo diritto naturale, operare ciò che egli giudica corrispondente alla sua utilità.

Ma nulla può maggiormente convenire alla natura dell'uomo quanto la ricerca della verità: il bene si identifica così col vero.

« Nel giudicare della bontà di una cosa non si deve aver riguardo a qualche effetto suo particolare, ma alla cosa in sè medesima e allo scopo che essa ha per riguardo a tutto l'universo » (S. Tommaso).

Il bene supremo afferma Spinoza, è di essere nell'essere, di riconoscersi eterno nella eternità della sostanza. Il cattivo non è degno di biasimo ma di compassione perchè egli opera necessariamente, tuttavia dobbiamo stimare la sua natura infinitamente meno reale, meno umana del livello ideale dell'umanità.

A me pare che questa dottrina dello Spinoza ricordi la dottrina di Cristo e degli Apostoli nel concetto di bene.

Quando Spinoza nella parte V dell'Etica (propos. 26 e 27) dice: « La mente, nell'esercizio della sua attività, giudica essere solo utile all'uomo quello che lo conduce alla perfezione ed all'intelligenza, ed essere nociva e cattiva cosa tutto quello che lo distolga e lo allontani da quella perfezione »; quando nella parte IV (propos. 23 e 24) afferma: « la mente dispiega la propria virtù quando concepisce le cose intellettivamente, ossia adequatamente e le percezioni adequate conducono in modo assoluto alle opere virtuose »; quando nella proposizione 23 scrive: « La nozione di Dio costituisce il bene supremo della mente e la sua più alta perfezione », egli vuol dire che il supremo bene è la verità.

La felicità è nella sapienza.

Uno dei problemi più profondamente studiati e più disparatamente risoluti è quello della felicità. Le teorie possono classificarsi così: L'eudemonismo edonistico atomistico, che fa consistere la felicità nel piacere per sè stessso (Aristippo). L'utilitario che fa consistere la felicità nelle conseguenze individuali e sociali del piacere (Epicuro, Bentham, Spencer, Mill). L'energetico che la ripone nell'azione (Aristotele, Paulsen). Il quietistico che la ripone nella calma, e il pessimistico o negativo che rinnega la vita affermando che non merita di essere vissuta. Io non dirò delle altre scuole perchè non hanno alcuna attinenza con lo Spinoza, ma fermerò la mia attenzione sul pessimismo che rinnega la felicità mentre lo Spinoza l'afferma risolutamente.

Il pessimismo asserisce pazzamente che la infelicità è l'esclusivo ed eterno retaggio dell'umanità, e che inesorabilmente gravita come un masso su tutti i nati di donna. I desiderî umani sono illimitati, il domani è ravvolto nel più denso mistero, le irrequietudini dell'animo e le volubilità del destino sono incessanti, il dolore vive soprano nel mondo e l'assenza del dolore è nel silenzio e nel gelo della morte.

Spinoza invece risponde che la felicità esiste effettivamente e riposa nella quiete operosa, nell'equilibrio costante. Non è una combinazione chimica misteriosa, ma la fonte

prima della vità. I filosofi, da Aristotele a Maeterlinck, ci avvertono che la felicità non è nelle cose, bensì nell'uomo medesimo; che è in sè stesso e nel perfezionamento del proprio spirito. Holbach dice che l'infelicità è il frutto dell'ignoranza delle leggi naturali e che per essere felici gli uomini debbono conoscere e seguire la natura. Invece la Bibbia e Ibsen affermano l'opposto, cioè che la conoscenza della natura delle cose distrugge la felicità. *Qui auget scientiam, auget et dolorem.* Tutto il contrario afferma lo Spinoza che ripone la felicità nella sapienza.

Oussip-Louriè ci ammonisce che la felicità non è oggettiva ma soggettiva; non consiste nella ricchezza o nel potere, nelle soddisfazioni delle cupidigie materiali e dell'ambizione; ma è tutta nelle gioie intellettuali, nell'amore della scienza e dell'arte.

Il grande matematico Bellavitis scrive nel suo epitaffio: Vissi felice. Epicuro morente fra gli spasimi più atroci disse: Mi son dolci i pochi istanti di vita che mi restano perchè mi è dato di pensare ancora. Epitteto, a cui il padrone aveva spezzato scelleratamente una gamba, si rallegrava pensando che gli era illeso il cervello, la sola fonte di delizie ineffabili. Heine scrive: « Je souffre l'incroyable, mais je puise ma consolatione et ma force dans les grandes sensations, et dans l'inalterable éclat de ma pensèe ». Ma Wolfango Goethe afferma che la vita è intessuta di dolore e di fatiche, Carducci accenna alle ferite del poeta e ai dolori ignoti e soli, e Leonardo Bistolfi in un gruppo stupendo par che dica che anche il sapiente porta la croce, Riccardo Wagner afferma altrettanto. Se davvero la scienza e l'arte disserrano in ogni caso la felicità, come spiegare il tanto numero di scienziati e di letterati suicidi?

« Mamma mia, dice un vecchio proverbio catalano, fate che io sia un istante felice e poi gettatemi nel mare ».

La musica stessa, che è il grande riflettore della psiche

umana, ha espressa in guisa insuperabile, nei due meravigliosi addii alla vita che passa, nelle ultime note dell'*Aida*, e nella *Dernière pensée* di Weber, l'eco di dolori ineffabili e di tormenti infiniti.

Ma Spinoza a questo non crede. Soltanto la scienza piccina può creare il malessere particolare, la filosofia vera, che è assoluta verità, assoluta bontà, ci rende felici.

Alcuni nobili spiriti anelanti alla pace, trovarono la felicità nel distacco assoluto delle cose terrene, nell'abbandono di ogni affetto, nel disprezzo di ogni gioia, nell'allontanamento di ogni contatto umano, nella solitudine, e dissero: « o beata solitudo, o sola beatitudo! ».

Spinoza non sente questa angoscia che stringe le coscienze, non approva la terribile manìa della negazione, e dice che non c'è bisogno di raccogliersi nelle viscere della terra dove l'arte non risplende e la luce è fioca, o tra le umide pareti senza sole e senza orizzonte dove gli asceti perdono ogni forma umana e diventano oscuri, sfigurati come l'immagine della morte che fra Jacopone evocava nelle sue « Laudi ».

La beatitudine non è nello scuro tempio dove gli anacoreti torturano le loro carni, avviliscono il corpo impoverito coi digiuni. L'uomo deve vivere la vita e saperla interpretare: deve penetrare nelle profonde visioni del mondo interiore, deve piegarsi e guardare dentro sè stesso per scrutare il fondo della sua spiritualità, per fecondarsi nel bene, e deve rovistare in ogni piega del suo cuore, seguire il corso di ogni pensiero, vegliare su ogni movimento della coscienza, governare e dominare ogni atto più elementare della vita sensibile con la ragione, deve guidare anche la più impercettibile vibrazione dell'essere e ritrovare la pace in sè stesso.

Antistene e tutta la scuola Cinica insegnò che il sapiente deve far senza di tutto, perchè tutto, all'infuori

della virtù, è vanità e illusione. Spinoza risponde che bisogna amare tutto con spirito di verità.

La felicità non consiste nel pieno conseguimento di tutti i beni particolari che possono soddisfare ai continui bisogni della vita. Essa è rispondenza armonica della personalità con l'ambiente. Nulla può tanto nuocere alla personalità quanto l'ozio, l'egoismo, l'invidia e la gelosia che sono gli elementi depressivi dell'io. La felicità non è un sogno irrealizzabile, ma una realtà vivente nello spirito. Perchè sognare senza realtà? perchè gli uomini si affannano per conquistarla se è irrealizzabile, inesistente? La felicità è tutta la vita, è la vita. Riposa essa nell'amore del bene, nell'esercizio della virtù. E' la virtù stessa, ne la dignità di uno spirito immortale, ne la coscienza intemerata e fiera di sentirsi pura. E' realizzazione di noi stessi come intelligenza, è una permanente realizzazione della natura ideale umana, è nella vera perfezione dell'intelletto, ne la coscienza di Dio, ne la unione del nostro spirito con la causa eterna.

La nostra felicità è riposta unicamente nella cognizione di Dio, cioè nella verità per la quale siamo condotti ad operare in modo conforme alla ragione. La virtù e l'obbedire a Dio costituisce di per sè la suprema beatitudine e la piena libertà. La beatitudine consiste nell'amore verso Dio (parte V, propos. 36), che deriva dal terzo genere della cognizione (parte V, coroll., propos. 32) e cioè dalla piena attività della mente (parte III, propos. 59; parte IV, defin. 8), dunque è in ragione diretta con la forza dell'intelligenza e quindi cresce col crescere della potenza raziocinante che sa governare gli affetti (parte V, propos. 38), liberandosi dalle passioni nocive e cattive. Il solo sapiente raggiunge la beatitudine. L'ignorante è esposto al conflitto delle forze esteriori, è conturbato in mille maniere e non può mai raggiungere il riposo dell'anima: vivendo nell'as-

soluta ignoranza di se, di Dio e dell'universo, cessa dal soffrire col cessare di vivere. Il sapiente, invece, veramente conscio della necessità che determina ogni avvenimento, di sè, di Dio e delle cose è nel completo possesso della sua essenziale potenza.

Nella vita è di massima utilità il perfezionamento dell'intelletto. Dimostrano un animo impotente coloro che ricorrono al suicidio quando si lasciano sopraffare e vincere da cause esterne e ripugnanti alla natura umana. La felicità è nel conseguimento della conservazione del proprio essere.

Gli uomini mediante l'acquisto della beatitudine diventano divini e chi acquista la divinità diventa per necessità di ragione, un Dio. Chi è beato è Dio perchè partecipa della divinità che nessun tempo logora, nessuna podestà menoma, nessuna malvagità offusca. Sono misere le gioie mortali. Perchè mai cercare al di fuori la felicità che è dentro di noi?

Se noi avessimo sempre pronta e sollecita la cognizione del nostro utile e del bene che ci deriva dalla reciproca amicizia dei nostri simili e dalla comune società, e le dolcezze della pace dell'anima e della naturale necessità per la quale le cose si muovano ed operano, noi non saremmo contristati dai dolori di cui troppo spesso ci lamentiamo.

Bisogna amare la vita per viverla e per comprenderla. E poichè la sola filosofia, la sola sapienza conosce profondamente la vita, e la vita è felicità, dunque nella sapienza è tutta la felicità.

Cause ed effetti.

Aristolele distinse quattro specie di cause: materiale, formale, efficiente e finale. Gli Stoici le ridussero alla sola efficiente ammettendo tra la causa e l'effetto un agente misterioso. Contro questo agente mossero gravi obbiezioni gli scettici capitanati da Sesto Empirico.

Cicerone afferma che *Nihil fieri potest sine causa. Non sic causa intelligi debet ut quod cuique antecedat ei causa sit, sed quod cuique efficenter antecedat.* S. Tommaso risponde: *Quod non est non incipit esse nisi per aliquod quod est.* Ma la dottrina cadde del tutto dopo la critica di Hume, il quale disse che l'effetto essendo diverso dalla causa non poteva ricercarsi in questa e che conoscendosi l'effetto non poteva determinarsi a priori la causa. Questa non poteva conoscersi con la ragione e la sua nozione derivava da una connessione abituale con cui un oggetto era legato all'altro. A me pare che egli abbia confuso il concetto di causa e di effetto col rapporto di due fenomeni seguentisi l'un l'altro costantemente. Kant ammise a priori la legge di causalità come un concetto necessario per comprendere l'esperienza. Causa ed effetto non sono due cose distinte ma due aspetti di unità visti successivamente. La separazione è illusoria e non reale. Il nesso di rapporto causale è un concetto nostro con cui ordiniamo i fenomeni: è una legge dell'io per comprendere l'esperienza. E' dunque

una legge logica che ha origine nel pensiero e le due espressioni differenti del processo, sono due aspetti differenti di una identità. Schopenhauer, basandosi sull'artificiosità delle categorie Kantiane, tentò una riduzione dopo un lungo esame e stabilì che la sola causalità è l'unica forma reale della mente.

Questa opinione fu accolta da tutto il criticismo tedesco il quale affermò che l'esperienza è impossibile senza la connessione necessaria tra i fenomeni. Ma questa connessione non è altro che la sintesi della nostra coscienza. Non esistono stati di coscienza isolati.

Spinoza invece osserva che esiste in natura una sola causa e l'idea di una *causa sui* e quella di *substantia* sono concepite in unità e formanti una realtà indissolubile perchè un legame di identità esiste fra loro. Egli dice: tutte le cose che sono sussistono in sè o in un altro oggetto. L'oggetto il cui pensiero non deriva da altro concetto deve essere concepito di per sè in modo indipendente ed assoluto. Da una data e determinata causa consegue di necessità l'effetto, la cognizione dell'effetto dipende dalla cognizione della causa in che è involuta. Ma la connessione non è soltanto opera del nostro spirito, non è soltanto in noi ma ancora nelle cose, è soggettiva ed oggettiva. Dunque non è un semplice giudizio sintetico a priori. In che modo la ragione e l'esperienza ci possono autorizzare a stabilire una connessione necessaria fra le esistenze se essa non fosse reale?

L'ontologia stabilisce per massima che la causa non può esistere in tempo antecedente a quello in cui esiste l'effetto e distingue perciò due priorità: l'una di tempo e l'altra di natura. Kant distinguendo la categoria di causalità dalla forma del tempo e congiungendo questa con quella nell'atto stesso che confessa che molte cause esistono nel tempo degli effetti, contraddicendosi insegna es-

sere la causalità una legge universale della natura fenomenica. Ma Spinoza dimostrando la identità di relazione di tempo con quella di causalità, dimostra evidentemente e con certezza apodittica la contemporaneità della causa con l'effetto.

Non bisogna confondere la fenomenalità delle cose con la loro essenza, le varie determinazioni, i singoli aspetti di esse con la loro unità.

Una legge implica l'esistenza di un rapporto, e all'infuori del numero, la legge è un non senso, una impossibilità radicale. L'esistenza di essa deriva dalla stessa costituzione delle cose: così pensano alcuni. Spinoza invece afferma spontaneamente che i rapporti necessarî non sono determinati nel tempo, ma coesistono con l'universo. Non può concepirsi l'esistenza di esseri eterni senza che esistano tra loro rapporti eterni. Ma non basta esistere per essere causa, è necessario agire; l'azione non è meno necessaria ad una causa eterna che l'esistenza stessa, quindi dalla supposizione d'una causa prima si deduce la necessità dell'azione eterna. Si ha così la legge della sostanza e tutte quelle forme generali di leggi particolari che noi rileviamo attraverso le determinazioni singole. Si afferma così la unità di sostanza e l'unità di causa. Questa teoria sembra essere uno sviluppo logico della dottrina della creazione continua se nulla può esistere senza l'azione immanente e permanente di Dio. La proposizione di Spinoza « esiste una sola sostanza » è il corollario e la conferma dell'altra: « esiste una sola causa ».

L'unità della causa implica che tutto deriva analiticamente da una fonte unica nella quale esso è conosciuto.

La causa non può sospendere le leggi necessarie del suo essere senza distruggere gli elementi di cui è costituita. Un essere semplice non può annullarsi attraverso le determinazioni empiriche. Supporre che la causa possegga

primitivamente l'idea astratta dell'universo, prima di realizzarlo, sarebbe ammettere secondo la legge dello sviluppo delle idee, che i due termini generatori preesistono nella causa e che l'universo esisteva prima del generamento dell'idea: il che è assurdo.

Se la causa non fosse una sostanza estesa non potrebbe essere il principio dei corpi, e se non avesse una conoscenza spontanea, cioè non fosse una sostanza pensante, l'esistenza dell'universo sarebbe ancora impossibile. Se la causa fosse priva di conoscenza e di forza e solo estesa, sarebbe impotente a produrre la forma; se possedesse soltanto la forza senza l'estensione e la conoscenza, o la conoscenza e l'estensione senza la forza, sarebbe una piena inazione. Ma l'universo rivela una unità logica, è eterno, dunque la causa prima dovrà essere eterna e dovrà necessariamente esistere.

Il che è assurdo

Tempo e spazio.

Il tempo e lo spazio non sono concetti ma intuizioni a priori. La connessione causale delle nostre rappresentazioni è la condizione soggettiva della sensibilità. Non sono concetti empirici che possono trarsi dall'esperienza perchè per riferire le sensazioni fuori del me debbo già avere l'idea di spazio. Trarre dalla esperienza esterna questa idea è un non senso. E' vero che se si potessero levar via tutte le rappresentazioni empiriche sparirebbe forse il concetto di spazio, ma l'idea non potrebbe sparire perchè è indipendente dalla sensazione. Lo stesso si dica per il tempo. La durata è l'infinito che si svolge finitamente: il tempo è finito soltanto nel fenomenale, mentre è infinito nel reale. Ma il finito è un correlativo apodittico dell'infinito. Esiste una certa analogia tra l'estensione sostanziale e la eternità da una parte, e l'estensione modale e la durata dall'altra.

Considerare il tempo come una successione d'istanti innumerevoli è assurdo come sarebbe assurdo considerare il numero una somma di zeri (Epistola XII a Van Vloten). Numero, misura e durata non sono nè oggetti reali, nè concetti veri, ma pure maniere di pensare o piuttosto di immaginare: *Nihil esse praeter cogitandi seu potius imaginandi modos*; sono *entia rationis seu auxilia imaginationis*. Per averli confusi con le cose stesse alcuni filosofi hanno

negato l'infinito attuale *infinitum actu negarunt*. Invece la durata, e il numero sono indefiniti e non infiniti.

Il numero non può essere infinito perchè l'infinito è tutto ciò che può essere mentre il numero è aumentabile e addizionabile. Quindi i concetti di numero, misura e durata sono puramente relativi e corrispondono ad uno studio transitorio della mente umana perchè la concezione razionale delle cose comprende tutto sotto l'aspetto di unità e quindi di eternità. Le cose create, in che la possibilità di esistenza fu realizzata attualmente, hanno una durata indefinita, forse, ma non infinita, hanno un movimento determinato e definito, ma non eterno. Il concetto di eternità non può essere espresso nei termini della durata fenomenica perchè è eterno tutto ciò che non ha principio nè fine. Dio e l'universo sono eterni perchè la loro essenza è la medesima cosa che la loro esistenza. Eternità vuol dire necessità di essere indipendente dal tempo.

Tutte le cose possono dirsi eterne solo in quanto la loro esistenza è la conseguenza necessaria dell'essenza di Dio, e perchè tutte le cose sono modi eterni e infiniti di Dio; ma nella loro fenomenalità son temporanee. Ciascun modo è eterno, è reale perchè il tutto vive e si muove in esso. La scienza intuitiva ci dà questa conoscenza e in questa è la nostra suprema felicità, è la completa autorealizzazione dell'uomo.

Aristotele disse che il tempo è il numero del moto secondo un prima e un poi. Boezio affermò che l'eternità non ha nè principio, nè successione, nè mutabilità, nè fine e quindi che il solo essere fosse eterno. S. Agostino risponde: *Inanes sunt hominum cogitationes quibus infinita imaginantur loca, cum locus sit nullus praeter mundum* dunque lo spazio reale non preesiste ai corpi ma è un effetto della loro presenza. Preesiste lo spazio ideale, cioè la possibilità dello spazio reale.

Kant dice che l'idea di tempo è una intuizione pura, a priori, soggettiva. Ma Spinoza, per il rapporto continuo che egli stabilisce tra l'estensione e il pensiero, afferma che questa idea ha un formamento obbiettivo nella realtà delle cose. Noi abbiamo la coscienza di una successione di modificazioni che hanno luogo in noi. Se questa successione è ideale e non reale, i cambiamenti sarebbero apparenza e non realtà. Ed allora che cosa sarebbe l'io cosciente e la verità? Si ridurrebbero queste ad una pura fenomenalità? Il tempo è la forma effettiva della interna visione avente una realtà soggettiva rispetto alla interna esperîenza: è una maniera rappresentativa dell'io cosciente, del me ma è pure una forma dell'idea eterna. La rappresentazîone dello spazio è una condizione indispensabile necessaria per la percezione di un di fuori, quindi deve precedere le diverse figure che nello spazio concreto si realizzano. Ma questa rappresentazione soggettiva, se fosse esclusivamente soggettiva non potrebbe spiegare la realtà oggettiva. Così si dica ancora del tempo. La eternità è il possesso infinito dell'essere, la durata temporale e la continuazione indefinita dell'essere (Etica, II, definiz. VI).

Si ritorna così al concetto della immanenza delle idee aventi un rapporto con l'ordine dell'universo: si ritorna a tutta la teoria della conoscenza che già spiegai in capitoli antecedenti.

Libertà e necessità.

Ogni movimento delle cose ed ogni operazione umana è sottoposta ad una fatale necessità. Questa viene determinata da cagioni prossime dipendenti da altre più lontane, le quali promosse anche esse da altri impulsi più remoti formano una continua serie di cagioni che si prolunga incessantemente, finchè giunga ad innalzarsi a Dio, prima causa universale effettiva di tutte le cose. Tutti gli avvenimenti succedono in forza di questa legge eterna che regola la natura. L'uomo non è indipendente dalla natura e non possiede un'assoluta autorità che lo sciolga dalle condizioni dell'universo di cui fa parte, non può turbare l'ordine delle cose, nè la potenza assoluta di questa su le proprie operazioni, nè può determinarsi per esclusivo impulso. I movimenti degli animi umani costringe e lega una catena. Ma ciascuno desidera quello che egli giudica che si debba desiderare e fugge quello che egli stima doversi fuggire. Esiste dunque una libertà? Spinoza risponde: non esiste libertà, poichè la mente divina che senza errore di falsità vede tutte le cose legò e costrinse queste ad una necessità. È inutile proporre ai buoni i guidernoni ed ai malvagi le pene se questa infallabile legge pesa su tutte le coscienze. Nessuna cosa che conservi la sua natura può opporsi a Dio, perchè non può contrastare col sommo bene che regge fortemente l'universo e tutto soavemente dispone.

La libertà consiste solamente nella cognizione di Dio, nell'amore della verità in che è riposta la beatitudine.

Il libero arbitrio è inconcepibile se inteso come determinazione positiva indipendente da le leggi regolatrici dell'universo.

Cartesio e Malebranche negando la causalità alle creature sostenevano che l'operare di queste fosse solo apparente, mentre chi opera in realtà nella natura è Dio solo. Di qui la dottrina dell'occasionalismo.

Ma Cartesio ammetteva come articolo di Fede la libertà di scelta o il libero volere. Io, diceva, non mi sento costretto da nessuna forza esterna ad affermare o negare, a cercare o a evitare ciò che l'intelletto mi pone dinanzi. Poichè posseggo una facoltà finita di conoscere, diventa possibile per me l'errore, ma posso commettere errori quando affermo o nego oltre i limiti della mia conoscenza. L'errore è una privazione, è un difetto mio per non aver saputo fare buon uso del mio potere di scelta. Spinoza invece risponde: la nostra facoltà di assentire o dissentire è coestensiva con il complesso delle idee non solo adequate ma ancora inadequate, non è più libera o illimitata della nostra facoltà di percezione. I soli atti di percezione e di giudizio sono i reali.

Non esiste un libero potere di sospendere il giudizio: l'atto stesso di sospendere è esso stesso un atto di percezione e di pensiero, e perciò un giudizio. La volontà è dunque assolutamente determinata e necessaria. L'uomo non potendo scorgere la dipendenza del suo essere dall'universo, suppone che il suo voler essere e i suoi desideri con le azioni, siano originate spontaneamente in lui.

La libertà dell'uomo è una derivazione della libertà di Dio: quindi l'uomo deve seguire le leggi naturali ed è soltanto libero in quanto possiede l'assoluta individualità. La determinazione interna non è la negazione della liberta

ma il principio di essa. Saremo maggiormente liberi se ridurremo la potenza delle determinazioni esterne alla potenza delle determinazioni interne. Il grado di libertà rivela il grado di esistenza. L'uomo ha in sè questa libertà iniziale che è la sorgente e la fonte prima della tendenza a perseverare nell'essere (Etica, III, prop. IV) esiste dunque una libertà immanente nella natura: ma la libertà vera non è originariamente che la potenza naturale dell'individuo nella potenza totale dell'universo; e poichè la potenza dell'individuo non è altro che la sua essenza attuale e lo sviluppo reale di questa potenza è identico a quello geometrico della sua essenza, si può dire che per ogni individuo, come per Dio, la libertà è nel suo fondo la necessità di agire secondo il suo essere. Solamente, la libertà degli uomini è la libertà naturata mentre quella di Dio e naturante.

Concepire la libertà sotto la forma di una risoluzione volontaria, è concepirla sotto una forma direttamente contraria alla sua natura, perchè la volontà è un effetto legato a una serie infinita di oggetti mentre la libertà è essenzialmente causa (Etica, I, defin. 7 e 8). Una cosa è libera quando esiste per la sola necessità della sua natura e non è determinata ad agire che da sè stesso, cioè è causa del suo essere e delle sue maniere di essere; quindi la libertà non è libero arbitrio ma la necessità dell'universo (Epistola LVIII, libro II). Questa legge di necessità che costituisce il nostro essere ci rende automi spirituali (De intelec, emendat. libro I, propos. 29) quindi è ingiusto inorgoglirsi delle nostre azioni attribuendo a noi solo l'onore (Etica, III, propos. 2, libro II scolio propos. 49. Dio e l'uomo, cap. 18, lettere 78, 21, 19 del secondo libro e 43).

Libertà è la coscienza chiara e distinta della necessità. Questa coscienza unisce noi immediatamente a noi stessi, immediatamente a Dio e ai nostri simili (Etica, IV, prop. 28), e poichè l'oggetto immediato ed eterno della conoscenza

è Dio e solamente in Dio e per mezzo di lui noi possiamo riconoscere noi stessi, ecco perchè la filosofia elevata a religione si confonde con la più alta moralità (Etica, IV, propos. 37). La necessità è il principio della intelligibilità delle cose e la libertà è la determinazione interna dell'essere: esiste dunque un'assoluta unità tra la necessità e la libertà. Non è però necessario che tale causa sia esteriore all'uomo, anzi lo sviluppo della personalità produce una tale somma di energia che spesso può determinare azioni contrarie agli impulsi esterni. La vera libertà consiste dunque nel sapere resistere all'ambiente, vivendo secondo ragione. Non è un dono gratuito ma si acquista soffrendo e meditando ed ecco perchè il solo sapiente è veramente libero.

I fautori del libero arbitrio dimenticano essere da noi commessi molti atti di cui ci siamo poi amaramente pentiti e che combattuti da effetti discordanti siamo costretti a ripetere col poeta: Conosco il meglio ed al peggior m'appiglio; dimenticano che l'ubriaco palesa molte cose che vorrebbe tacere e che il delirante, il ciarlone, il fanciullo sono incapaci di reprimere l'impeto della favella. Noi chiamiamo decreti della mente l'impulso cieco degli appetiti che diversamente succedono secondo le varie disposizioni del corpo; l'uomo dispone così le cose alla norma dell'affetto. Nei sentimenti contrastanti non sa determinarsi nella scelta e in quelli leggeri le sue rivelazioni sono vacillanti.

Ma gli uomini liberi sono sempre disposti ad un vicendevole contraccambio di grazie e di benefici e sono sempre repugnanti ad ogni atto fraudolento e doloso rimanendo sempre sospiroso di rendere illesa la buona fede (prop. 71, 72). La libertà vera si manifesta nella virtù, nello scansare pericoli e nel sormontarli, nell'usare una animosità egualmente coraggiosa e grande tanto alla fuga quanto al combattimento; ugual coraggio ed uguale presenza di spirito

tanto nel rincorrere alla fuga quanto nell'affrontare un combattimento. Ci fanno nausea e ci muovano a riso quei tali che credono una realtà il libero volere e le danno una sede precisa nell'anima. Nulla può essere operato per un decreto della mente; e nessuna azione è per sè stessa buona o cattiva. Una stessa azione può essere determinata da parecchi divisamenti e può essere promossa da diverse rappresentazioni: in queste non è patente la libertà del volere. No. La potenza umana è circoscritta da forze superiori che superano di gran lunga il nostro potere. L'azione buona si rivela attraverso la gioia che essa ci comunica come l'idea vera si manifesta attraverso la sua chiarezza. Come la chiarezza è la gioia dell'anima che conosce, così la gioia è la chiarezza dell'anima che agisce.

Se l'anima umana sapesse elevarsi ad una forma superiore di attività, si sentirebbe perfetta ed allora il male svanirebbe. Infatti l'uomo forte va esente da ogni movimento depressivo di passioni nè mai insuperbisce.

Se l'azione umana dipende da Dio vuol dire che l'uomo è partecipe della natura divina e in grado tanto maggiore quanto più perfette sono le sue operazioni. La mente non possiede per ciò nessuna facoltà assoluta di volere e di non volere: ciò che noi chiamiamo volizioni particolari sono forme precise dell'esercizio del pensiero. La volontà e l'intelletto sono una sola cosa. Per esp. il riconoscere che i tre angoli del triangolo sono eguali a due retti, questa affermazione involge il concetto ossia l'idea del triangolo, nè può essere pensata senza quella idea: deriva dall'essenza stessa del triangolo. Se la volontà esiste in effetto essa è di ogni tempo e non può cessare di esistere ed è necessaria: dunque la libertà e la necessità sono una identità.

Ma esiste una provvidenza che regga e governi il mondo?

Platone disse che la provvidenza è la bontà e la verità

di Dio in relazione alla conservazione del mondo. Se Dio non avesse cura del mondo che ha creato o non potrebbe o non vorrebbe. Nel primo caso gli mancherebbe la conoscenza degli esseri o non avrebbe forza: ma Dio sa tutto, è in tutto, può tutto. Nel secondo caso il bene delle sue creature non esisterebbe ed allora Dio sarebbe invidioso e infingardo. Ma Dio è l'essere perfettissimo e quindi infinitamente buono e provvido. Seneca disse la provvidenza il solo governo del Mondo. Ma Epicuro osserva che se la provvidenza governasse il mondo il male non esisterebbe. Si reca perciò ingiuria al Dio beato con l'attribuirgli tanta cura quanta ne esigono i singoli oggetti dell'universo.

S. Ambrogio gli risponde: che se non è ingiuria il creare non sarà ingiuria il governare. Boezio afferma che una ragione divina vive nell'universo e Origene soggiunge che se Dio è immenso, ed è il principio, la conservazione e la fine dell'universo, si negherebbe questa immensità di Dio negandosi la provvidenza. Zoroastro aveva scritto: *Omnia Deus mente gubernate* e Tremegisto *Non est locus desertus provvidentia.* Gioberti fonda tutta la filosofia della storia sulla provvidenza e Gian Battista Vico ci ripete ancora che il mondo e la storia non è un riflesso della volontà soggettiva e dell'arbitrio umano, ma nel suo giro senza fine è l'opera della provvidenza che volge le stesse passioni degli uomini a un fine razionale.

I Cartesiani ammettono una finalità intrinseca nella Materia proveniente dall'impulso primitivo che gli atomi ricevettero dal loro creatore, ma non ammettono una finalità intrinseca che nasca dal fondo stesso dell'essere per tendenza congenita. Spinoza afferma invece questa grande verità: non esiste una finalità nel senso grottesco della parola, ma una profonda ed intima evoluzione per il passaggio dalla animanilità alla razionalità assoluta. Una psi-

chicità è in tutte le cose della natura: il divino che è in essa tende a realizzarsi.

La filosofia greca specialmente da Socrate in poi aveva tentato di spiegare tutto l'universo teleologicamente: e di qui nacque la bellezza, l'ordine, la connessione e la regolarità nella natura: il cosmo. Questa concezione seguita da tutta la filosofia antica, esclusa la epicurea, e dalla medioevale, fu aspramente combattuta dalla moderna. Bacone cerca di liberarsi dagli idoli e Spinoza afferma che la natura non ha una finalità e nè agisce per un fine. Ciò che si chiama fine non è altro che il desiderio umano concepito come principio o causa prima di oggetto. Questa dottrina seguita da tutta la scuola psicologica inglese e combattuta dal razionalismo tedesco, fu ripresa da Kant il quale disse che la supposizione di leggi teleologiche nel mondo era un principio regolativo e non costitutivo.

Dunque la sola fatalità è il rapporto tra le cause e gli effetti, è la correlazione dei fatti che si succedono e che costituiscono l'ordine dei fenomeni. La serie delle conseguenze si dicono fatali perchè sono tutte legate le une alle altre. La ragione riconosce questa relazione come l'espressione di una legge di cui il principio risale al rapporto generale che lega le cause agli effetti. La fatalità, o meglio necessità, è la inviolabilità di questo rapporto. E' pregiudizio comune che le forze della natura siano state create con una finalità. Gli uomini nei loro deliramenti buî considerano le cose dall'unico punto di vista del loro vantaggio e credono che tutto debba favorire le cieche lor brame e la loro insaziabile avidità e quindi nelle calamità pensano ad un' ira divina, punitrice delle offese e dei peccati. Ma queste finalità sono infingimenti dell'umana immaginazione.

Si disse che la libertà è incompatibile con le necessità. Spinoza a questo non crede, e scrive: Tutto ciò che è eterno, la sostanza, gli attributi e i modi, esistono sotto

una condizione di necessità ed è incontestabile che la libertà di essere o di non essere, di agire, o di non agire, di seguire o di violare la legge non sia una proprietà riconosciuta assoluta.

Il fatto della libertà non offre alcuna contraddizione nell'essere personale perchè non essendo che una proprietà contingente come lui che la possiede, questa libertà non può travolgere l'ordine necessario e attaccare o menomare la potenza delle leggi. Tutti gli atti umani e tutte le conseguenze di questi atti fanno parte dell'ordine delle cose temporali in che tutto cangia e si trasforma, Se gli uomini violassero le leggi particolari alla loro esistenza, abbrevierebbero questa esistenza passeggera e l'ordine temporale che avevan tentato di modificare si ristabilirebbe con la loro distruzione. La volontà non può dunque travolgere l'ordine eterno. Se al contrario la libertà e la eternità si trovassero riunite nello stesso essere, la libertà potrebbe allora distruggere l'ordine in virtù della sua potenza eterna, potrebbe resistere alle leggi rendendole inefficaci e togliendole il carattere di necessità per il quale esse sono leggi? No. L'universo sarebbe allora in un continuo disordine e non avrebbe nè la potenzialità di seguire una legge e nè quella di porre rimedio alla violazione. La libertà dunque deve essere intesa come una necessità assoluta e non come una volontà limitata. È il mezzo necessario di conservazione, è una facoltà preservatrice, è una condizione di vita, e tanto nell'essere eterno, come nell'universo non può mancare, Ciò che noi chiamiamo volontà è il passaggio dall'istinto allo stato di coscienza. La necessità è dunque universale senza eccezioni. E questo perchè la realtà integrale si deduce come una conseguenza dal suo principio, dall'essere che è esso stesso assolutamente necessario nella sua essenza e nella sua esistenza. Ma questa essenza non es-

sendo una libertà di scelta, la necessità che esiste nell'universo si deduce necessariamente e analiticamente dalla natura di questo essere e poichè è affermata espressamente come tale nella sua origine, sarà ancora tale nelle sue determinazioni e nei suoi modi.

Sentimenti.

Epicuro nell'antichità, il Cardano, il Montaigne, il Verri, il Kant, nei tempi moderni, sostengono che il piacere è un fatto negativo, è la conseguenza della eliminazione di un dolore precedente e poichè esso consiste nella soddisfazione di un bisogno e di un desiderio, e lo stato di bisogno e di desiderio è sempre penoso, implica in sè anche una nota dolorosa. Anche la rosa ha la sua spina.

Aristotele nell'antichità, il Cartesio, Leibnitz, Hamilton e Rosmini nei tempi moderni, considerano il piacere come un effetto dell'attività, della vita. L'inerzia assoluta è insensibilità assoluta. La mancanza di ogni tendenza ha per effetto la mancanza di ogni sentimento.

Spinoza invece afferma espressamente che il dolore non esiste e che il piacere è un bene. Ogni essere tende per sua natura a perseverare nel proprio essere e il sentimento è l'eco psicologica del diverso grado di perfezione del nostro essere. E poichè il piacere deriva da tutto ciò che accresce, sviluppa e completa la nostra essenza, e la mancanza del piacere deriva da tutto ciò che la diminuisce, la comprime e la guasta, il sentimento è la forza interna spontanea e libera in cui si compendia tutta quanta la personalità, l'essenza dell'io. E' vero che talvolta un sentimento permanente può turbare l'armonia della coscienza quando diventa passione, può sconvolgere l'anima, esaltare la sen-

sibilità, oscurare la intelligenza e renderci schiavi; è vero pure che il piacere e il dolore che nell'emozione diventano gioia e tristezza possono trasformarsi per improvvisa intensità in amore e odio; ma è ancor vero che la ragione può dominare i sentimenti cattivi e che il sapiente può vivere felice senza essere sbattuto fra le onde burrascose di un mare in tempesta in che l'essenza umana affonda talvolta miseramente.

Il Conatus mediante il quale ogni individuo tende a perseverare nel suo essere è la conseguenza della nostra essenziale natura. Esso non involge la nozione di un tempo determinato e finito ma quella di una durata indeterminata e indefinita. È lo sforzo di conservazione che è profondo nella individualità delle cose, è una parte dell'onnipotenza di Dio e segue dalla necessità eterna della sua natura. È dunque la forza per la quale ciascuna cosa sussiste ne la sua attualità eterna. L'esistenza temporale è una sua manifestazione incompleta. Si rivela col suo carattere generale di spontaneità e con la sua specialità corrispondente alla natura, alla forma e alla organizzazione dei suoi fenomeni. Il Conatus riferito alla mente chiamasi volgarmente volontà, riferito al corpo chiamasi concupimento. Ma non esiste differenza alcuna tra appetenza e concupimento; se non che in questa noi sentiamo di essere consci. Tutte le appetenze e gli sforzi, e i concupimenti dell'uomo non sono diretti dalla cognizione dei vantaggi e dalla bontà degli oggetti, ma sono giudicate buone e giovevoli le cose da noi volute, appetite e concupite. Le emozioni di piacere e di dolore non implicano un atto di comparazione riflessiva. La *cupiditas* è una forma primitiva di emozione condizionata da piaceri e dolori antecedenti che ne danno il colorito e varia perciò d'intensità. Noi non desideriamo qualche cosa perchè la giudichiamo buona, ma la giudichiamo buona perchè la desideriamo. Il Conatus oscilla con il va-

riare dell'influenza del mondo che ci circonda. Ciascuna oscillazione è dal lato psichico una emozione di piacere e di dolore. Il Conatus è la base di tutte le emozioni, e la letizia, la tristezza, il desiderio sono le forme fondamentali e le fonti prime di tutte le altre: quindi non possono essere nè ridotte nè analizzate. Ma senza dubbio, il desiderio è senza contestazione il primo perchè è la manifestazione diretta e immediata della potenza virtuale degli elementi incarnati nell'uomo. In questo caso le sensazioni possono compararsi alle sentinelle poste su tutti i punti per avvertire l'essere vivente mortale di tutto ciò che gli possa essere vantaggioso o nocivo. È il desiderio una appetenza di possedere una cosa la quale vien talvolta determinata dal ricordo ed è altresì repressa od impedita dalla memoria di circostanze che escludono la esistenza dell'oggetto appetito. Nascono così gli affetti che spesso sono reciprocamente opposti in guisa tale da lasciarci irresoluti e perplessi. Esso è in ragione diretta della intensità e riesce utile alla totalità del corpo e alla complessità dell'individuo se non disturba le condizioni che assicurano la intera nostra valida conservazione. È il principio immutabile della vita, e se il suo fattore effettivo è l'impulso cieco, la conoscenza riflessiva è la sua forza determinante. Si potrebbe dire che il desiderio è la legge interna dell'individuo e che la legge è il desiderio divenuto coscente. Ma i motivi che condizionano il nostro operare possono includere nel loro contenuto la concezione di uno scopo da conseguirsi. L'azione finale è un fatto. Poichè la concezione di un fine da raggiungersi è l'ultimo anello della catena causale che determina l'azione, ma non è un fatto supremo, perchè il desiderio da cui scaturisce l'azione non è determinato liberamente ma da una catena indefinita di cause non teleologiche. Si afferma così di nuovo che la libertà dell'uomo è una illusione, perchè la base e il fondo primo del desiderio

sono necessariamente dipendenti da forze necessarie su le quali non abbiamo alcun controllo. Il nesso degli anelli che formano la catena è geometrico, e la connessione è per contenuto. Il desiderio che si fonda sulla vera cognizione del bene e del male trae la sua forza e la sua intensità emotiva dalla nostra essenza, mentre quello che si fonda sulle emozioni passive trae la sua forza da cause esterne. Il desiderio aiuta il nostro sviluppo e aumenta il nostro potere d'azione; una passione impedisce il nostro essere e diminuisce il nostro potere d'azione. Ma per respingere una emozione ne occorre un'altra più forte; e poichè la conoscenza del terzo genere è supremamente più vera di quella empirica da cui le passioni dipendono, la ragione può respingere la passione.

Il sentimento è l'unico mezzo e l'unica misura della realtà perchè gli ultimi elementi del pensiero non sono solamente in correlazione con gli ultimi elementi delle cose ma sono gli elementi delle cose stesse. Se l'idea è una modificazione immediata del pensiero e il sentimento è una manifestazione dell' idea, il sentimento è l'espressione di una idea e conseguentemente del modo corrispondente dell'oggetto e dello stato che ne è la conseguenza. È nel suo fondo un aspetto puramente e semplicemente intellettuale della realtà.

Non bisogna però prendere troppo alla parola la frase idea, ma nel senso largo di maniera di pensare. Il sentimento non ha per contenuto un oggetto come l' idea, ma uno stato ossia la tendenza a perseverare nell'essere, sia esso un aumento o una diminuzione di potenza di essere.

Noi di tutte le affezioni possiamo formarci un concetto chiaro e distinto, ma la nostra opera principale è di procacciarci la cognizione vera degli effetti separando dal pensiero ogni causa esteriore e congiungendo i divisamenti ai veri e fondati concetti Quando le connessioni svaniscono o sono sostituite da un'altra serie di pensieri, saranno allora

distrutte l'amore e l'odio ispirati da cause esterne e dileguerranno gli ondeggiamenti dell'anima. L'affetto è quella idea confusa per la quale la mente è condotta a valutare in modo straordinario e non consueto la maggiore o minore forza di esistenza del proprio corpo o di qualche parte di esso. Ma giudicando le cose attraverso la norma dell'affetto si ha una incostanza di giudizio. Ed allora diventa cattiva quella emozione in che la causa è inadequata, mentre diventa attiva quella in cui la causa adequata siamo noi. Tutti i modi del pensiero che sono l'apprendimento delle cose esterne e ci danno la conoscenza del mondo, sono modificazioni della nostra mente e modificazioni corporee derivate dall'azione reciproca. Ora mentre l'idea emotiva è semplicemente il riflesso del tono di vita corporale, l'affetto dell'animo è distinto da idee conoscitive pur avendo con essa relazioni. La passività dipende dalla maggiore o minore quantità di idee inadequate e confuse; e poichè la la mente nostra può trovarsi nello stato di attività e in quello di passività, se essa possiede idee adequate è necessariamente attiva, se ha idee o concetti inadequati è necessariamente passiva. Nell'uno e nell'altro caso i sentimenti rivelano sempre la disposizione e la potenza della natura umana.

L'uomo procura di figurarsi quegli avvenimenti che sono adatti a lietificarlo e si adopera efficacemente a rimuovere dall'animo e annientare le rappresentazioni che lo rattristerebbero. Essendo dunque disposto a rivolgere ogni sforzo per seguire quelle azioni stimate apportatrici di letizia e di scacciare quelle che gli sono ripugnanti e odiose, deve ricorrere alla conoscenza del terzo genere. E' vero che talvolta il consenso altrui ci afferma ed afforza in un sentimento di affetto e di odio, mentre l'opposizione ci rende irresoluti ondeggianti e fluttuanti; ma è ancor vero che l'uomo è naturalmente inclinato a comunicare i suoi affetti

e che procura con ogni sforzo di opporsi a colui che abbia l'esclusivo possesso di una cosa che generi letizia. E' vero che l'uomo è naturalmente disposto a commiserare gli afflitti e i disgraziati, e a invidiare i prosperi e gli avventurati, ma è ancora disposto a contraccambiare la corrispondenza di un sentimento. La forza e l'incremento e la durata di un affetto passivo non sono definiti e determinati dallo sforzo dispiegato dall'uomo, per perseverare nella sua esistenza, ma da una causa esterna che rilutta con la forza umana; quindi una forza attiva può soffocare un affetto passivo. Anzi un sentimento passivo perde il suo carattere se possiamo concepirlo con chiarezza. L'uomo non può cessare dall'essere una parte della natura, nè trovarsi esente dal subire mutazioni, ma è anche vero che la sua personalità può erigersi indipendentemente sulle cose circostanti che lo soffocano. Combattuto da sentimenti può dimostrarsi mal fermo, incostante, conturbato, ma può ancora vincere questa crisi e assurgere alla piena libertà.

L'uomo è un modo del *communis ordo naturae* quindi il suo corpo e la sua mente sono soggetti a innumerevoli influenze; ma il sapiente attraverso lo studio della scienza intuitiva può rinnegare la natura fenomenica per elevarsi alla pienezza comprensiva del bene assoluto.

La passione nell'uomo è un evento naturale ed una parte della realtà perchè è la modificazione di un modo di sostanza e deve avere la sua coerenza necessaria nell'ordine delle cose; quindi una morale categorica è illegittima perchè sono inevitabili quelle conseguenze della natura dell'uomo che a sua volta è inevitabile conseguenza della natura universale. Agitati in mille maniere e come le onde di un mare da venti contrarî ci dibattiamo inconsapevoli del nostro futuro e del nostro destino. Ma la nostra tendenza a perseverare nell'essere può reagire contro lo stato d'impotenza in cui siamo caduti, e l'impero della ragione

può esserne il solo mezzo immediato e assoluto. Sustituendosi così l'ordine sistematico a quello empirico, gradatamente noi potremo uscir fuori dalle pressioni e dalla servitù.

I sentimenti passivi più feroci sono senza dubbio: l'odio, la vendetta, la superbia, ect.

L'odio non può giammai essere buono, e i sentimenti derivanti da esso: l'invidia, la irrisione, il disprezzo, l'ira e la vendetta, sono turpi e ingiusti. Esso si accresce quando è reciproco e dilegua quando subentra un sentimento di amore che saprà riuscire più vivace e più forte.

Più si accresce in noi la letizia e più ci accostiamo alla perfezione (scolio II, propos. 45) cioè siamo necessariamente condotti ad una più intima partecipazione della natura divina. L'uomo può godere moderatamente di ogni piacevole sollazzo purchè non rechi nocumento alcuno. Ecco perchè l'uomo che vive razionalmente deve a tutta possa corrispondere con l'amore e con atti generosi all'odio, all'ira e al disprezzo.

La vendetta ci condanna ad una vita miserabile, mentre chi contrasta all'odio con l'amore combatte il nemico confortato da letizia. E' infinita la enumerazione dei mali che conseguono dalla superbia. L'uomo che si crede ad ogni altro superiore ed ha gli altri in troppo bassa stima, non ha una conoscenza perfetta delle cose. Anche la vanagloria che poggia su fondamento poco saldo e dipende unicamente dal favore del volgo sempre vario ed incostante, è cattiva e cessa presto col plauso e si dilegua nell'ombra.

Talvolta il sentimento di amore o di odio diretto verso una persona può abbracciare tutto il ceto e tutta la nazione in cui quell'individuo appartiene; ma ahimè, un fondo di tristezza accompagna sempre un sentimento di letizia prodotto dalla distruzione e dalla sventura dell'oggetto odiato.

La superbia è illusione con la quale l'uomo in una forma di deliramento crede reale ed effettiva la sua potenza

immaginaria con disprezzo e disdegno, e apprezzamento ingiusto e insufficiente dei meriti altrui. Questo dimostra una impotenza dell'animo perchè in fatti il superbo si compiace della presenza dei parassiti e degli adulatori che gli sono sempre alle spalle ed avversa quella degli uomini schietti e generosi. Anche il pentimento che è una manifestazione di virtù e di forza quando è ispirato dalla ragione può diventar cattivo se infruttuoso e doppiamente impotente.

Sono invece oneste le operazioni lodate da coloro che vivono secondo ragione, e l'onestà è l'appetenza di coloro che son disposti a congiungersi amorevolmente coi loro simili. Anche la pietà è una forma di bontà, se nasce da un sentimento profondo di verità. La grazia rende i beneficî quando l'amore è reciproco. La benevolenza è la nota dei buoni e il desiderio di fare il bene alle persone verso le quali siamo animati da pietà. L'ira invece che tende a danneggiare colui che odiamo e a rendere le ingiurie reciprocamente, è una forma di tristezza. L'amore di sè può essere piacevole se cagionato dal potere, può essere malvagio se basato su sentimenti perversi.

I sentimenti di speranza e di timore non possono di per sè essere buoni perchè esprimono una insufficiente cognizione delle cose e l'impotenza della mente. L'uomo timoroso è condotto ad operare il bene e a schivare il male senza una guida sicura. La speranza che mai non si scompagna dal timore è anch'essa ondeggiante ed incerta e l'immagine del dubbio può sempre tormentarla. I superstiziosi che s'affaccendano più a riprovare i vizi che a promuovere le virtù e che vorrebbero governare gli uomini non col destare in essi l'amore della virtù, ma signoreggiando gli animi col timore per astenerli dalle azioni malvage, piuttosto che incitarli a virtuose operazioni, creano una vita miserabile.

Ma le emozioni propriamente dette sono il lusso, l'ebrietà, l'avarizia, e l'ambizione: sentimenti immoderati e cattivi; la temperanza, la sobrietà e la castità: espressioni della mente moderatrice.

La gioia è un sentimento di letizia causata dall'ottenuta effettuazione di un avvenimento di cui prima si dubitava; mentre il rimorso è un sentimento di tristezza che ci contrista sempre più se ci rappresenta la distruzione di un essere amato, e può toccare i limiti della disperazione.

Lo stato di letizia e di tristezza dell'oggeto amato può generare nell'amante uno stato identico: e questi sentimenti sono in ragione direttamente proporzionale all'intensità dell'aspetto. In questo caso l'affetto può essere il veicolo che ci può condurre a maggiore perfezione.

La commiserazione è la tristezza prodotta in noi dalla considerazione di un danno accaduto ad altri; il favore può esserci ispirato da chi ha beneficato una persona a noi cara, ma anche può essere quella speciale predilezione che ci unisce ai nostri simili; l'indignazione può eromperci dall'animo a causa di un atto nocivo all'essere amato, mentre l'umiltà può esserci inspirata dalla debolezza e dall'impotenza altrui.

I sentimenti rivestono tante forme quante sono quelle degli oggetti che le producono; ma noi talvolta siamo mossi ad odio e ad amore verso una cosa per la sola somiglianza che essa ha con un oggetto che eccita in noi sentimenti di letizia e tristezza, benchè essa non sia la causa efficiente dell'avuta impressione; così una stessa cosa può simultaneamente essere l'espressione di una nostra gioia o di un nostro dolore. Così si spiega il fenomeno di fluttuazione prodotta dalla presenza di due sentimenti contrarî, e la dubitanza che sorge dalla presenza di due rappresentazioni della immaginazione. La differenza non è essenziale ma è in ragione diretta della maggiore o minore intensità. Questi

sentimenti contrastanti trascinano l'uomo in senso diverso benchè appartengano ad un medesimo genere. Gli ondeggiamenti sono prodotti dall'azione simultanea di tre fondamentali sentimenti: dal concupimento, dalla letizia e dalla tristezza.

Questo conatus di Spinoza diventa in Shopenhauer la volontà che è il nocciuolo e l'essenza di ogni cosa. E poichè nasce dal bisogno, dal difetto e quindi dal malcontento del proprio stato, è dolore, perchè il bisogno è dolore. Ma ogni soddisfazione è il principio di un nuovo conato che incontra sempre nuovi ostacoli e sorgono nuove lotte: quindi il dolore non ha misura nè fine e tutta la vita si riduce a un rantolo di agonizzanti, come scrive Hartmann, e unica prospettiva, unico porto di salute è la morte.

Lo Spinoza invece sostiene che il piacere indica l'innalzarsi della vitalità, e quindi è un bene.

Soltanto nella vita di passione non c'è un vero io, una personalità legittimamente unificata e quindi mancanza di personalità, di realtà, di consistenza e di unità nell'essere, perchè si diventa schiavi di padroni innumerevoli che si mutano continuamente. Quando una passione padroneggia sola, sopraffatte tutte le altre, allora la vittima è veramente pazza. Ma questa può cessare di esser tale e diventare una emozione attiva formandoci un'idea chiara e distinta delle cose. Separando noi i cambiamenti della vitalità dalla loro causa e riferendoli all'ordine necessario ed eterno, il nostro amore e il nostro odio svaniscono. L'intelligenza deve conquistare le passioni e governare la vita. Poichè una passione è la coscienza immediata di un cambiamento del nostro essere corporeo che è al tempo stesso un cambiamento del nostro essere psichico, e questo doppio cambiamento è dovuto a una infinità di condizioni corporee e psichiche, conoscendo noi adequatamente il nostro sentimento di vitalità diminuito, e desiderando la completa

conservazione dell'essere, noi torneremo alla vita vera. Dunque l'ultimo fine dell'uomo è la sua valutazione delle cose nella comprensione di tutto ciò che possa concordare con la psichicità (capit. IV, appendice).

Cartesio aveva detto nel trattato delle passioni dell'anima (parte I, art. 27) che la determinazione della volontà sia assolutamente in nostra balia, Spinoza invece risponde che tutto il nostro essere è sotto la tutela della ragione. Gli uomini vivendo razionalmente sono massimamente giovevoli ai loro simili e più cresce in loro la cognizione perfetta e più s'accresce il desiderio di partecipare agli altri il bene supremo. Si vive così nel massimo grado dell'armonia e poichè dalla comune società gli uomini raggiungono molti vantaggi oltrepassando di gran lunga gli inconvenienti, la vita allora diventa più cara. E se è vero che ciò che reca all'uomo la massima utilità è l'oggetto che più concorda con la sua natura, e nessuna cosa è più utile all'uomo quanto l'uomo che vive secondo ragione, cioè che opera assolutamente conforme le leggi naturali, la società reca senza dubbio un gaudio supremo: l'altruismo non è la negazione dell'egoismo.

La vera cognizione del bene e del male, considerata al solo rispetto della perfezione del vero, vale a raffrenare un affetto purchè non sorga un sentimento che corrisponda alla percepita verità. Ma quando l'uomo ha il potere di concatenare le affezioni del corpo secondo l'ordine proprio dell'intelletto e per conseguenza ottenere che tutte le affezioni si riferiscano all'idea di Dio (parte V, propos. 14, 15) rivolgendo a Dio un amore che occupi e costituisca tutta la mente, egli possiederà una mente eterna (parte V, 33). Spariranno allora le volgari opinioni che ci accecano. La schiavitù tramonta e la libertà sorge. Quando la mente dispiega tutta la sua potenza, (parte I, propos. 29) e congiunge le cose nel suo collegamento necessario infinito di

cause che ne determinano l'esistenza e i movimenti (parte I, propos. 28), trovasi meno esposta a soggiacere alla passività e più libera ad estrinsecarsi. Si accresce cosi la potenza della mente e con essa il tenore di vita. Sparisce allora lo spettro e il timore de la morte e l'animo tende desioso al bene che consiste nell'operare e nel vivere. Infatti in che consiste la sapienza se non nella meditazione de la vita liberata da ogni tormento di morte?

Si disse che l'affetto è tanto più dannoso quanto maggiormente impedisce l'esercizio cogitativo della mente (parte IV, propos. 26, 27) e che gli affetti contrastanti sono cattivi (parte IV, propos. 30) mentre cessando il contrasto cessa l'impedimento (parte IV, propos. 26) e la mente ritorna al suo potere che è quello di concatenare le emozioni secondo l'ordine naturale (parte II, propos. 40, 47), dunque non bisogna accorarsi se momentaneamente la passione ci trascina ne la sua voragine. La perfetta cognizione ci farà risorgere. Tuttavia per gli uomini volgari, incapaci di raggiungere questa perfezione il miglior partito è quello di eleggere un modo di vivere fisso e costante con dogmi determinati e precisi. E' questa una contraddizione, se la morale non è affatto oggettiva? No. Se il sapiente conosce il valore de la vita, egli può ancor darci un canone categorico, e la vita può esser vissuta.

Ne la vittoria delle affezioni originate da imperfette e confuse percezioni (parte IV, propos. 7) da la molteplicità delle cause (parte V, propos. 9, 11) da un ordine empirico (parte V, propos. 12, 13, 14), può bastare sola la ragione? Si, perchè questa sola regola noi e il mondo. La comprensione chiara e distinta può estinguere del tutto le passioni (parte V, propos. 3 e 4), può generare l'amore verso l'oggetto immutabile ed eterno, verso le verità (parte V, propos. 15), di cui siamo realmente padroni (parte II, propos. 45) e il vizio che ci deturpò può tramontare risvegliando in

noi il sentimento dell'io. Questo lavoro si compie spontaneamente perchè è un nostro potere e le circostanze sono necessarie perchè dipendenti dalla nostra organizzazione. Dunque riassumendo si potrà dire: che il ragionamento è una delle necessità dell'esistenza, è una fatale e fondamentale funzione de la vita è uno dei modi naturali di attività risultante dalla nostra organizzazione che si perfeziona lentamente ma che nel suo principio è spontanea, è il rapporto esatto dell'io con l'universo. Nel passaggio dalla immaginazione alla ragione noi si guadagna realtà, permanenza ed anche universalità. Ne lo stadio di ragione, che è tutta la nostra essenza, si diventa uno con tutti gli uomini; e poichè la ragione rilega i frammenti dell'universo dispersi attraverso i sensi e i fenomeni, è divina ed è la fonte viva delle cose.

La mente è un sistema organato di verità coerenti, è un sistema logico; ma il miglior modo e il più certo è di concepire la ragione applicata a la vita. La suprema verità, da cui tutta la dottrina deriva è l'affermazione assoluta de la vita. E' vero, è utile tutto ciò che esprime la vita, la sostiene e la completa; è falso nocivo tutto ciò che distrugge la vita o la danneggia. La Filosofia deve allora tendere alla meditazione, alla comprensione ed alla glorificazione de la vita.

Morale.

Rapporti con la sapienza, con la religione e con lo stato.

Spinoza aveva cercato di allontanare dalla vita lo spettro del dolore e quella forma di religione che abbrutiva e avviliva la vita, ed ora afferma che la vita è un bene e merita di essere vissuta. La legge che regola tutto l'universo è la tendenza invincibile di liberarsi da la tristezza per conquistare la gioia (Etica III, propos. 12) e poichè l'eternità è l'affermazione assoluta de l'esistenza mentre l'esistenza empirica è una negazione parziale de l'essenza perchè tutta la vita umana è in comunione strettissima con quella universale, è necessario raggiungere quella sovranità, quella autonomia che è la più bella espressione de la vita. È necessario essere saggi, ma la saggezza si forma lentamente attraverso uno sviluppo d'intelligenza.

L'uomo è un teorema che si realizza nell'universo geometrico e che si mostra realizzandosi. La conversione dalla servitù alla libertà afferma la trasformazione graduale e lenta che accade in noi per la quale la necessità che dapprima ci appariva una forza esteriore e deprimente, diventa interna e espansiva. La moralità è dunque indipendente da ogni calcolo mercenario e da ogni speculazione astratta che trascenda la vera natura. L'uomo partecipa all'eternità e deve raggiungere questa sua divinità. Non è neces-

sario che egli abbia davanti dei tipi e degli esemplari convenzionali: egli ha in sè stesso il suo modello perchè ha una ragione.

L'uomo si eleva tanto più quanto più è attivo, cioè quanto più si sviluppano le relazioni con l'ambiente. E poichè la nostra esistenza è il necessario risultamento della nostra propria ed intrinseca natura, cioè de la sostanza, o il necessario risultamento di qualche cosa che esista in conseguenza di cio che è, un modo de la sostanza, egli dovrà raggiungere la divinità. Il finito, l'imperfetto non sono reali ma limitazioni del reale, e l'uomo deve raggiungere la sua realtà e la sua verità e queste si acquistano se noi guarderemo le cose non con odio e disprezzo, ma con interesse d'amore. Il nostro io raggiunge la sua completa pienezza quando il pensiero di Dio è il pensiero nostro, quando l'essere nostro pensante si trasfonde e si immerge nel pensiero divino, quando si confonde con Dio stesso che è l'essenza nostra. In questa nostra auto realizzazione divina, in questa identità dell'io con Dio è tutta raccolta la dottrina morale dello Spinoza. L'uomo che abbia conseguita la sua individualità, divenuto libero, avendo una conoscenza chiara di se e delle cose, vivrà nella pace quieta dell'anima. La vita è tutta racchiusa in questo sforzo incessante. Nell'aumento de la propria vitalità è tutto il piacere de la vita. Tutti gli uomini però debbono raggiungere questo livello di essere, e poichè le passioni cercano di isolare gli uomini mettendoli in lotta fra loro, mentre l'amore solo può unirli, bisogna attendere incessantemente a raggiungere quella concordia e quella associazione armonica che imiti l'armonico ordine di natura di cui siamo spettatori. Istintivamente noi ci modelliamo gli uni su gli altri e poichè la società è la condizione di questa imitazione incosciente, essa può favorire il nostro sviluppo razionale. La superstizione genera l'abbassamento dell'io, l'uomo in-

vece deve cercare di *bene agere et lætari*. Se noi fossimo completamente attivi e puramente intelligenti non soffriremmo nulla.

La soluzione del problema morale non è nelle formule mediate de l'opinione comune; non è nei motivi empirici la ragione ultima del nostro destino. La vita morale è l'aspetto pratico de la conoscenza scientifica. Chi opera in modo moralmente buono, vive la vita de la libertà cioè la vita che è governata da le sole leggi dell'intelligenza. Il paradiso e l'inferno sono in noi e non fuori di di noi. Poichè il fine dell'uomo è il contenuto del suo desiderio, è la conservazione e lo sviluppo de la sua intelligenza, e la conoscenza adequata implica la conoscenza di Dio senza de la quale nulla può essere concepito, il supremo fine de l'uomo è di lottare per raggiungere la completa saggezza. Non esiste una morale intesa come disciplina esteriore che valga ad imporsi all'essere con la forza delle sue sensazioni.

Il più grande sforzo di virtù individuale consiste appunto nel negare questa morale. L'uomo deve tornare al suo essere, egli è pienamente autonomo e il suo fine è nel ritrovare sè stesso identificandosi con se stesso.

Il dolore dipende dalla realizzazione del non io: di qui nasce la vita di menzogna, di incertezza e di contraddizioni. Non bisogna tendere all'interesse momentaneo da cui derivano la rassegnazione dolorosa e la rivolta impotente. Formulare una legge morale è distruggere la moralità.

Ma si domanda quale debba essere l'attitudine dell'uomo libero di fronte a ciò che di non umano lo circonda. E Spinoza ci ammonisce che non abbiamo alcun bisogno di preservare le cose e le creature che ci circondano, perchè è diritto naturale fare di ogni oggetto quell'uso che meglio aiuta il nostro sviluppo. E poichè la cura del corpo è un mezzo necessario al fine dell'uomo libero e non si può con-

seguire il nostro ideale senza un perfetto sviluppo del corpo perchè soltanto allora la mente è capace di pensare quando il corpo è capace di muoversi e di agire, non c'è nessun merito ne la mortificazione de la carne. Quale dovrà essere l'attitudine dell'uomo verso del suo prossimo? E Spinoza risponde: la nostra natura si accorda intimamente con quella de gli altri uomini. L'unione è forza perchè ci raddoppia nel potere. Se gli uomini operano in una società che viva esclusivamente per l'ideale comune di ragione, secondo leggi che riguardano l'interesse di tutti, potranno essere favoriti nel raggiungimento de la loro felicità. Soltanto quando gli uomini sono governati da passioni, gli interessi tendono a entrare in contrasto. Conduciamo essi alla vita razionale e ci rafforzeremo ne la ricerca comune del vero bene. Ma per condurre gli altri a vivere la vita razionale bisogna amarli. Vivremo così una vita di religione e di dovere.

Cartesio aveva detto che l'interesse supremo de la vita è la saggezza de la vita, e Spinoza risponde che la saggezza è tutta la vita. La virtù è lo sforzo de l'uomo che arriva attraverso la sua coscienza a la sua completà realtà, è nell'affermazione dell'io e non ne la sua abnegazione. E poichè l'unità logica è la legge universale che regola tutto il mondo, il nostro destino è eternamente tutto intero nel grado di verità e di amore che noi realizziamo al seno de l'eterno pensiero. Si possiede così la completa pace (Etica V, scolio propos. 42). La vita è un continuo cambiamento una incessante creazione, una continua serie di progressi e di trasformazioni: tuttavia la vita è perfezione, e lo scopo principale è di emergere da ogni forma di determinazione empirica per assurgere a la perfezione. L'uomo deve trasformare con la libera attività il razionale in necessità. « Effettua col tuo libero operare ciò che il tuo spirito ti presenta come verità divina ». Platone, Cousin, Herder

dissero l'uomo un microcosmo, un mondo in piccolo, un mondo in compendio, e Spinoza lo definisce un microteo, un piccolo Dio. Aristotele aveva affermato che la finalità si identifica con la perfezione perchè ogni essere tendendo al suo fine svolge la sua essenza e cioè si perfeziona, e Spinoza risponde che l'individuo ha in sè la sua perfezione e che la nostra vita è un'opera di cui noi siamo gli autori. Ma poichè la perfezione di una cosa è il suo essere essenziale, e la totalità de la sua attualità e attività si manifesta ne la ragione, la natura ideale de l'uomo è perfetta quando raggiunge la pienezza de la ragione. Tutti i nostri pensieri e tutte le nostre opere debbono tendere a questo fine.

La virtù suprema de la mente e quindi la intelligenza de le cose si manifesta maggiormente quando l'uomo s'innalza al terzo genere de la cognizione, quindi la perfezione umana ha per conseguenza il più alto grado di letizia e la forma più vera de la felicità (parte II, propos. 43).

L'uomo ha il diritto di amare la propria persona e di ricercare il proprio vantaggio ma purchè questo corrisponda ad una vera e reale utilità.

Non bisogna lasciarsi sopraffare dai concetti arbitrarî dai pregiudizî e dalle parvenze immaginative. L'uomo, essendo principalmente costituito dal potere di pensare, perde la sua facoltà e la sua dipendenza da Dio si abbassa, ossia la realtà sua diventa minore, qualora si lascia trascinare dalle passioni. Il solo reale è l'infinito, e noi sentiamo di essere eterni *Sentimus experimurque nos aeternos esse.*

Ma la virtù vera consiste nell'essere supremamente intelligenti; e poichè la mente col raziocinio si sforza di conservare intatte le proprie condizioni, la suprema virtù è nello sforzo supremo per raggiungere la comprensione de le cose che ci circondano. Il fondamento è tutto riposto ne la conservazione de l'essere. Più l'uomo procura ed ottiene la propria utilità, cioè la conservazione del suo essere, più

si dimostra possessore di virtù; più viene da lui trascurata la ricerca de la propria utilità, cioè la conservazione del proprio essere, più si manifesta impotente e dappoco (proposizione 20).

Ma nessuno può desiderare di essere beato, di vivere e di operare rettamente senza desiderare di essere e di operare, vale a dire di essere provveduto di un'attuale esistenza, (propos. 21) e poichè la virtù non può essere pensata anteriore al conatus che è anzi l'unico fondamento di conservazione, questa sarà l'unico fondamento de la virtù. Riassumendo: l'operare in modo assolutamente virtuoso consiste ne l'agire, nel vivere e nel conservare il proprio io alla guida de la ragione (propos. 24). Quanto maggiore sarà questo sforzo, tanto maggiore sarà la virtù: anzi si può dire che la virtù è ne lo sforzo stesso e ne lo sviluppo indefinito che implica (parte III, prop. 9, parte IV, propos. 28). Chi abbandona la virtù lascia di essere uomo e non potendo divenire Dio si tramuta in bestia. La virtù è la verità messa in azione, quindi la realizzazione de l'ordine eterno e immutabile de l'universo. Chi possiede la verità conosce Dio perchè Dio è verità, dunque tra il virtuoso e Dio esiste una perfetta corrispondenza di spirito e di volontà e l'uomo s'avvicina alla divinità, diviene cioè simile a Dio.

In che consiste il Dovere? E' facile comprendere: nel conquistare la pienezza de la vita affermandosi come soggetto. La incrollabile fortezza d'animo è il nostro supremo dovere. Bisogna accontentarci de la propria condizione, porgere pronto aiuto al prossimo, ma non per una femminile compassione o per uno spirito partigiano e di superstizione, ma per obbedire ai dettami della ragione. Anche la fede rivelata può servire al trionfo morale de la umanità. Un uomo senza religione è « non dirò un empio o un ribelle, ma un inumano, un bruto, un essere abbando-

nato da Dio » (Trat. teologico politico, capit. IV). Ma il sentimento religioso deve trovare la sua base razionale, le sue profonde radici ne la contemplazione del mirabile ordine universale. Deve essere superiore alle forme limitate e all'ideale fuggente de l'azione pratica e raggiungere l'unione indivisibile del nostro essere che vive nel più profondo di noi stessi. La fede non deve cristallizzarsi in una forma esteriore, ma deve preparare il regno de la ragione e della moralità, dev'essere cioè una certezza morale (Tratt. teologico, politico cap. I).

E qual'è la forma del diritto? Il nostro diritto viene determinato da la forza e da la potenza di ciascuno. L'esistenza è l'espressione del diritto naturale che si afferma specialmente quando giudica il bene e liberandosi dal male provvede alla utilità. Se gli uomini fossero condotti da ragione userebbero del loro diritto senza recare agli altri il più piccolo nocumento. Ma per vivere concordemente e per porgersi un vicendevole aiuto è necessario rinunziare a una parte del naturale diritto stabilendo una sicurezza universale nell'astenersi da quelle azioni che riuscissero a danno altrui. Poichè ogni sentimento può essere frenato da un altro che sia contrario e più forte e più gagliardo, gli uomini si astengono dal nuocere ai proprî simili pel timore d'incorrere in un male maggiore.

Di qui nasce la necessità di una sociale autorità che assuma il diritto di personale vendetta concentrando in sè ogni particolare giudizio circa il bene e il male prescrivendo un vivere comune, proclamando leggi, minacciando pronti ed efficaci castighi. Sorge così il Governo Politico Civile.

Ma lo stesso diritto naturale conduce a poco a poco gli uomini a vivere secondo i dettami de la ragione pura e insegna ai governi che essi sono tanto più forti quanto

a questa si conformano, cioè quanto più riposano sul consenso e l'amore dei governanti (¹).

La legge non deve essere una forma universale di esplicazione più o meno esteriore, ma la rivelazione immanente ed immediata che unisce le cose singole, l'espressione dell'atto per il quale gli individui si completano e si uniscono. Non ha alcun valore simbolico o rappresentativo, ma una potenza ed un principio di coesione sistematico. L'individuo non deve subire l'ordine ma deve compierlo.

Poichè ne lo stato di natura non esiste nulla che per universale consenso possa qualificarsi buono o cattivo, non esiste il peccato, nè l'obbedienza, nè la pena, nè la proprietà. Il tutto è di tutti. Le idea di giusto e di ingiusto sono nozioni estrinseche e non già forme vere del pensiero.

Ma in qualche modo lo Stato, qualunque sia la sua forma, non deve soltanto inveire contro i vizi e condannare gli uomini piuttostochè disporli a virtù: non deve infrangere gli animi ma raffrenarli e rinvigorirli. L'azione del Governo non può tuttavia estendersi al pensiero intimo degli individui, perchè la libertà de la ragione è impenetrabile allo Stato e costituisce la vita profonda de l'anima.

Si afferma anche ne la dottrina de la moralità la divinità del pensiero e la bellezza e la bontà della vita.

(¹) L'autore del presente volume pubblicherà uno studio critico sul « Diritto naturale » nella filosofia di Spinoza in rapporto a tutto il movimento che precedette e seguì quella dottrina.

Il sistema di Spinoza
attraverso il pensiero francese, inglese e tedesco.

Il sistema di Leibnitz è come una reazione contro il panteismo spinoziano, opponendo alla sostanza unica il concetto pluralistico delle monadi.

Leibnitz concepiva i modi de la sostanza dotati di una spontaneità tutta propria, come cause concorrenti a formare l'ordine e centri di azione realizzantisi fra loro per una legge di convenienza e di universale analogia.

Nella loro forma empirica di esistenza essi sembrano agire meccanicamente gli uni su gli altri, ma considerati ne la loro ragione eterna e ne la loro essenza essi sono in sè impenetrabili, ciascuno è un mondo a sè e contiene in sè stesso il principio di realizzazione. Alla unità essenziale dell'essere è sostituita la molteplicità innumerevole de gli esseri; all'ordine de la deduzione, l'ordine de l'armonia prestabilita. Le monadi sono indivisibili e autonome. Hanno una vita tutta propria incomunicabile e la loro attività si riduce a una vita interna. Ciascuna di esse riflette o rispecchia il mondo e l'unica differenza fra loro è la maggiore o minore chiarezza; quindi vanno da un minimo a un massimo di perfezione. Dio è la monade infinita, autore ed anima de l'armonia universale. Si sostituisce così a la identità del reale e del possibile la immensa varietà dei possibili, alla indifferenza de la natura la tendenza a

sempre più migliorare, alla necessità geometrica quella morale, e tutto il sistema è dominato dal principio di finalità. Più giusta invece è la sua teoria de la conoscenza che rispecchia l'influenza de la dottrina de l'immanenza spinoziana.

Combattendo la dottrina di Locke e modificando la teoria del Cartesio egli afferma che le idee e le verità sono intimamente innate nel nostro spirito, intese come disposizioni o tendenze naturali. Egli scrive che le idee e le verità sono innate come inclinazioni, disposizioni o virtualità naturali e non già come azioni; e sebbene queste virtualità siano sempre accompagnate da alcune azioni sovente sensibili corrispondenti, non bisogna confondere il mezzo de la sensibilità con la permanenza de le idee. Lo spirito non è una tabula rasa, non è una facoltà nuda consistente ne la sola possibilità di intendere. Ma in essa è un'attitudine, è una preformazione essenziale che la determina ad un tempo. Vi sono molte idee che l'anima non ha bisogno di ricavare da le impressioni dei sensi esterni, ma che può ricavare dal proprio fondo perchè à tutta la facoltà di trovarle e richiamarle in noi.

A me pare che l'atomismo del Leibnitz non sia affatto giusto, e preferisco il sistema armonico de lo Spinoza che non confonde l'unità nella molteplicità, nè l'unità nell'insieme e nel risultato fenomenico.

Esiste tuttavia una distinzione tra l'atomismo chimico e quello filosofico. Il primo dimostra soltanto che la materia è divisibile in atomi indefiniti ciascuno dei quali ha la proprietà dell'intero corpo; il secondo, studiato da Democrito, Epicuro e Cartesio, si fonda sul principio che gli atomi di cui i corpi risultano, sono isolati, non hanno un'attività propria determinata, ma ciascuno si muove perchè meccanicamente è mosso da gli altri.

Il moto è la causa fondamentale d'ogni fenomeno fisico,

chimico ed anche vitale. Si ebbe così l'atomismo cinetico il quale crede che ne l'universo domini soltanto il moto de gli atomi isolati inerti e sempre identici a sè stessi, spinti da una volontà divina; il dinamico che sostituisce al movimento l'energia meccanica e la forza operosa unica e proteiforme che i corpi affatica di moto in moto. Ma si potrebbe domandare qual'è il principio di attività necessaria che tiene strettamente uniti gli atomi fra loro?

Ammettendo pure che i corpi sono diversi tra loro per la diversa disposizione de gli atoni componenti, qual'è l'unità essenziale di questi corpi?

Quando si afferma che la materia è omogenea non si afferma ancora l'unità di sostanza? E non si ritorna al monismo Spinoziano? La molteplicità e la divisione non implica il concetto di unità e di concentramento?

Non è più giusta la interpretazione di Taine il quale afferma che i corpi sono dei mobili-motori?

Cartesio credeva che l'essenza dei corpi consistesse ne la estensione e Leibnitz nega invece questa realtà oggettiva; Schopenhauer definisce la materia « lo spazio riempito da la forza », Rosmini crede il corpo « una forza che si estende ne lo spazio » Kant afferma che la conoscenza dei corpi consista ne le forze attrattive e repulsive disseminate ne lo spazio, Leibnitz invece pur ammettendo un'attività immanente e non transeunte, perchè le cose esterne non possono in alcun modo penetrare ne le anime, si contraddice quando afferma che nel nostro spirito è innato uno schema o una rappresentazione confusa de l'universo.

La monadologia, benchè sostenuta da Wolf, fu presto abbandonata e il dinamismo puro, spogliato de le assurdità fu ben presto ripreso.

Empedocle, Campanella e Rosmini supposero che i minerali avessero vita e sentimento; io sostengo che un principio di energìa è necessario esista anche ne la materia

inorganica e che la differenza consista ne l'avere o no coscienza di questa forza.

Chi fece un'ampia critica del concetto di sostanza fu il Locke. Questo analizza minutamente il concetto e scomponendolo nei suoi elementi mostra come noi chiamiamo sostanza il *substratum* in cui si aggruppano tutte le sensazioni semplici. Questa idea non è chiara ed è l'unione di un numero di idee semplici unite, e poichè le idee semplici formano il limite del nostro sapere e al di là di esse lo spirito non può nulla scoprire, negò la conoscibilità e l'esistenza de la sostanza pur affermando l'esistenza dei corpi.

Ritorna al sensismo ed afferma che la mente amana è una tabula rasa de le sensazioni (mondo esterno) e de la riflessione (mondo interno). Ma come si può affermare questa riflessione se la mente non ha in sè la capacità di riflettere? Non cade egli in una disastrosa contraddizione quando analizzando criticamente l'intelletto umano scrive nel libro I capit. I così: « Se io con questa ricerca de la natura de la mente scopro le sue forze e vedo fino a che punto si estendono, per quali cose esse sono in certa misura approssimate e dove esse ci fanno difetto, credo che ciò determinerà lo spirito occupato de gli uomini ad avere circospezione, a non occuparsi di cose che passano la sua forza di comprensione, a fermarsi quando è giunto a gli estremi confini de la sua facoltà e ad acquietarsi a la sua ignoranza quando ne l'esame esse si mostrano fuori del campo de le nostre facoltà.

Si sarà allora meno pronti a pretendere un sapere che tutto comprenda, a sollevare quistioni e a disputare di cose per le quali non è adattata la nostra mente e di cui non si può formare ne l'anima una rappresentazione chiara e distinta nè alcun concetto. Se poi si può mostrare fino a che punto la mente può estendere il suo sguardo e fino a quanto essa sia ne lo stato di raggiungere la certezza e in qual

casi possa soltanto credere e sospettare, allora imparerà ad accontentarsi di ciò che l'uomo può raggiungere nel suo stato attuale? ».

Fare una critica de l'intelletto umano non è affermare la potenzialilà intellettiva? Con quali ragioni si può limitare la forza del pensiero?

La critica di Locke ripresa dal Condillac e più tardi dal Lamettrie creò il materialismo sistematico che prese forma scientifica in Carlo Bonnet, in Mirbaud e in Helvetius.

Io credo che in Francia lo Spinoza non sia stato bene interpretato e nè ben compreso, anche perchè la satira e lo scetticismo di Bayle e l'odio de la scuola teologica avevano velato gli animi. Soltanto più tardi il Cousin e il Taine seppero indagare tutta la sovrana bellezza che racchiudevasi ne l'Etica di Spinoza. Il Taine dirà che il mondo è lo sviluppo di un assioma eterno che si rivela nell'immensità.

Il primo afferma che l'errore è inconcepibile, l'anima è una forma sublime de la sostanza, la manifestazione e lo sviluppo del pensiero eterno ed universale da cui emana. Tutto è ordine, tutto è divino, tutto è Dio, tutto è bene e che gli uomini dimentichi de la loro individualità terrena andranno a confondersi nel vasto seno dell'universo.

Il secondo risponde che il mondo è una geometria vivente con principio di necessità universale; che ogni oggetto ha una qualità principale essenziale da cui derivano le particolari e secondarie e che il rapporto analitico è il solo veramente esistente fra la qualità generatrice e quelle derivanti. L'uomo è un teorema che cammina, lo sviluppo de l'essere è lo sviluppo stesso de la necessità, la sostanza infinita è l'azione esterna e la formula creatrice de l'universo, il mondo è una unità logica. La scienza deve risolvere il problema morale, essa comunica all'uomo una gioia profonda e permanente, e la vera felicità è ne la piena estrinsecazione del pensiero.

Chi approfondì l'opera critica del Loke fu senza dubbio David Hume il quale più tardi saprà svegliare il dormente di Konisberga dal suo sonno dogmatico, Egli afferma che la conoscenza non è una connessione logica ma una congiunzione e talvolta una successione costante tra i fatti. Ogni cognizione razionale è priva di valore e tutte le idee sono copie delle impressioni. La cognizione non può trascendere le impressioni ricevute per mezzo dei sensi non essendo altro la forza creatrice de l'anima che la facoltà di radunare, disporre, aumentare, diminuire la materia de l'esperienza. « È vana la speranza che l'uomo in seguito a spesse illusioni possa essere determinato all'abbandono di aeree ricerche metafisiche e che possa scoprire il vero regno de la ragione umana. Molti sono moralmente interessati al continuo ripetersi di tali ricerche e la cieca disperazione non prende mai posto ne la scienza perchè malgrado l'insuccesso dei primi tentativi rimane sempre la speranza che gli sforzi, la fortuna. l'acutezza de le future generazioni riusciranno a scoperte non raggiungibili prima.

Ogni spirito ardito cerca di guadagnare il premio difficile e, i falli dei suoi predecessori più che abbatterlo lo ecciteranno; sicchè egli spera che a lui solo rimanga la gloria di sciogliere un compito così difficile. L'unico mezzo perciò di liberare la scienza da inutili tentativi è quello di ricercare la natura de la mente umana e dimostrare con una esatta ricerca de le sue forze e proprietà che essa non è adatta a quegli oggetti reconditi ». Afferma poi la insussistenza de l'idea di sostanza e il concetto di causalità. La sostanza. egli dice è qualche cosa di inconoscibile e di indivisibile; ed essendo l'effetto diverso da la causa non può essere ricercato in questa nè conoscendo l'effetto si può determinare a priori la sua causa, che soltanto l'osservazione, l'esperienza, l'abitudine e l'esercizio può talvolta rivelarci. Ogni credenza nei fatti e nell'esistenza reale proviene

da la connessione abituale con cui un oggetto presente ai sensi o alla memoria è legato ad un altro oggetto. Non ammette poi altra esistenza all'infuori de la percezione. Ma io potrei osservargli: non cade in una contraddizione quando dice che la natura per una necessità assolutà e irresistibile ci ha determinati a giudicare come a respirare e a sentire?

Non è strano confondere la causa con l'antecedenza di un fenomeno a cui segue un altro? Non è sciocco fare la critica della mente umana se mentre egli scrive, pensa? Con qual diritto si può affermare che in noi è imperioso il bisogno della ricerca di una verità, se questa verità non esistesse in noi? Altre osservazioni saranno fatte parlando di Kant.

Contro questa tendenza scettica sorse la scuola scozzese capitanata dal Reid con la teoria della percezione immediata che ricorda la dottrina della conoscenza di Spinoza. Ma in Inghilterra, dimenticatasi la forma teoretica, tutta la filosofia dei sentimentalisti guidata da Hutcheson e da Smith ritorna al concetto morale spinoziano ed afferma che in noi è fondamentale un sentimento interno di bene indipendente dalla religione o dalle leggi positive.

Il Panteismo idealistico spinoziano rivive oggi in William James il quale afferma che pel tramite di tutti gli esseri e per vie di miriadi di canali diversi di espansione lo spirito eterno afferma e realizza la sua vita infinita.

Soltanto in Germania il sistema di Spinoza viene profondamente studiato e interpretato attraverso il pensiero mistico, romantico e idealistico.

Wolf afferma che la perfezione è il fine supremo dell'uomo e che quindi la morale ci comanda il perfezionamento a cui si perviene conformandosi alla natura e alla ragione.

Lessing, ottimista, ripete la formula spinoziana: « il bene per sè stesso, indipendente dai premî e dai castighî ».

Ritorna al concetto della identità dell'uno e del tutto e nel suo libro: « Cristianesimo della ragione » ritorna alla concezione dei rapporti fra Dio e il mondo. Dio pensandosi crea un'immagine di sè e della sua perfezione assoluta: questa immagine è suo figlio, il Cristo; questi ha tutte le perfezioni del padre; e questa sovrana armonia tra il padre e il figlio, è lo Spirito. L'unità di Dio, nel dogma della trinità, non è astratta e sterile ma concreta e feconda. Dio e il mondo sono identici perchè ciò che è in Dio assolutamente uno e concentrato, è nel mondo allo stato di dispersione e molteplicità. In Dio pensare è creare e la realtà è necessariamente identica al pensiero. Se l'uomo riflettesse su sè stesso riconoscerebbe la verità del suo essere e la legge della sua azione. La religione eterna non è qualche cosa di esteriore ma è nella profondità soggettiva della coscienza soggettiva.

Si giunge così al misticismo divinamente poetico e sublime di Jacob Boehme di cui la concezione dominante è la identità essenziale di tutte le funzioni della vita spirituale: la religione, la scienza, l'arte, la moralità e la filosofia hanno una stessa ragione di essere e una stessa finalità. Questo misticismo applicato allo studio della natura e dell'uomo crea la teosofia.

Ma il pensiero di Spinoza rivive specialmente nel secolo XVIII e s'adatta ancora nelle opere di Schiller e di Goethe. Il primo concilia l'idea spinoziana dell'unità dell'essere e quella leibnitziana dello sviluppo degli esseri e traduce in sentimento poetico, in intuizione immediata ciò che i due filosofi avevano espresso in concetti. Nelle sue opere è scritto che tutte le perfezioni dell'universo sono riunite in Dio e che Dio e la natura sono due grandezze perfettamente eguali l'una all'altra. Come in un cristallo prismatico un raggio di luce bianca si scinde nei suoi sette raggi colorati, la sostanza divina in una moltitudine innu-

merevole di sostanze senzienti, e come i sette raggi colorati si fondono di nuovo in un puro raggio luminoso, così dalla riunione delle sostanze particolari si afferma l'essenza divina.

Schiller glorifica l'attività originale feconda e creatrice dello spirito e sostiene che la vita più alta è nella più libera espansione delle forze dell'anima e che la poesia è la forma armonica in che la natura umana realizza pienamente le sue potenze. Tutta la libertà è nel puro sentimento del bello che restituisce l'uomo alla sua integrità vivente.

Il secondo ripete che l'arte suprema è di saper vivere. Ma in Goethe si nota una maggiore penetrazione e un più profondo intuito filosofico. Senza dubbio egli subì più strettamente l'influenza del filosofo ebreo.

Spinoza, egli dice, discepolo di Cartesio, si è elevato per una cultura matematica e rabbinica, ad un'altezza di pensiero che fino ai nostri giorni può dirsi il termine ultimo di tutti gli sforzi della speculazione. L'Essere è nella infinita diversità de' suoi modi e la forza del genio consiste nella percezione di questa unità. L'ordine delle cose è necessario sotto le apparenze contingenti degli avvenimenti e la forza del carattere consiste nell'accettare questa necessità. Dio è nell'universo. Dio è il mondo. La vita universale mantiene la sua identità attraverso le perpetue metamorfosi.

Attraverso la creazione di individualità distinte la potenza infinita rivela la sua unità e la sua fecondità.

Studiando poi il sistema di Leibnitz osserva che le Monadi sono gli elementi primitivi degli esseri, sempre identiche nell'essenza, ineguali nella forza. Le une sono destinate ad una esistenza umile e servile, le altre ad una esistenza trionfante e sovrana. Sono anime quelle che

hanno una potenza di attrazione e di impero e sono destinate alla eternità.

Chi non riconosce in questa dottrina quella del superuomo che più tardi formulerà il Nietzche? Sono esse che esprimono al di sopra dell'unità confusa, l'unità luminosa dell'universo. Sono esse la vera storia del mondo.

Di qui la inquietudine profonda de l'anima di Faust che rivela l'anima de lo stesso Goethe, desioso di voler essere, di voler vivere con desiderio infinito la gioconda e santa voluttà de la vita. Sono io un Dio? egli si domanda. Se l'infinito non può realizzarsi che determinandosi e cioè limitandosi, se le determinazioni e i limiti non hanno una realtà assoluta in sè ma sono solamente condizioni, e l'essere che perpetuamente agisce supera ogni contraddizione, ogni male e ogni negazione svanisce. L'ideale de la vita libera che Schiller aveva concepito ne l'arte, Goethe ripete ne l'unione indissolubile de l'arte del pensiero e de l'azione. Infatti in Goethe il poeta, il filosofo e l'uomo sono penetrati e racchiusi in una stessa anima. Il genio poetico è la interpretazione de la natura e de l'umanità: largamente comprensivo deve tendere a l'universale o partecipare de l'infinito e, con intuizione intellettuale e il senso immediato e concreto deve penetrare, presentire e ritrovare l'unità profonda de le cose.

L'arte, la prima ed ultima manifestazione dell'anima umana, è melodia interrotta della nostra vita interiore. L'io, rompendo il fitto velo interposto fra noi e la natura si confonde col tutto universo ed allora l'arte è intuizione della vita interiore delle cose attraverso le forme e i colori, è rivelazione è visione diretta della realtà è vibrazione dell'anima con l'universo è immediata comunicazione delle cose con noi stessi e, nella sua purezza di percezione, è idealismo. L'arte sempre giovane e immortale, fonte della gioia pura concessa agli eletti, rende l'uomo simile a Dio.

Inesauribile come la natura, quando è vera, sa cogliere la vita intima attraverso gl'infiniti aspetti e riproduce il mirabile. La scienza analizza anatomizza scruta fruga con lungo paziente lavorìo, l'arte intuisce: il frammentario è destinato a perire l'arte è immortale.

L'arte sarà dunque una filosofia vivente che abbia la sua fonte ne la vita. ed ecco il romanticismo germanico, ed ecco affermata l'unità indivisibile che domina l'universo e che dovrà ancora dominare ogni opera d'arte.

La distinzione tra filosofia e poesia è apparente. La filosofia è la teoria de la poesia.

Ed allora giustamente potrà dire il Novalis che la vera filosofia è un idealismo realista. Se il mondo è la materia incessante de la nostra attività, e Dio è l'eterno principio, e se Dio è nel mondo e il mondo è Dio, se le forme analogiche del divino sono ne la natura come le forme analogiche de la natura sono nel divino, la morale umana potrà ben determinarsi. Essa consisterà ne la realizzazione del trascendente che attraverso il me empirico raggiunge l'assoluto. Bisogna saper morire per vivere, saper soffrire per creare, sviluppando il germe infinito che è vivente in noi, trasformando in libertà interna la necessità esterna del mondo. La filosofia che è il principio di ogni moralità è lo sforzo attraverso il quale l'uomo si rivela a sè stesso per raggiungere la divinità che è in lui, per identificarsi con Dio. Novalis dice che il divenire tende all'essere, l'uomo a Dio. Come l'essere è nell'infinito divenire così lo spirito è nell'atto del suo creare e non nella creatura. Dio è il volgersi del Divino verso l'uomo, umano è il volgersi dell'uomo verso il Divino. La morte è il principio della vita, il non essere è il principio del divenire. Vita è amore, respiro del divino sul mondo, abbandono mutuo degli esseri verso l'essere che nella sua immane luce è attimo abbagliante, è Dio e uomo che in questo attimo si fondono,

scompaiono. Poesia è respiro del Divino sul mondo, visione del Mondo nel divino, del fenomeno identificato con dio. L'uomo nasce ma dentro gli brilla qualche cosa che è « il ricordo notturno ». Creare in sè è dolorare in sè, è amare in sè. Tutti i negativi sono stimoli alla intensificazione dei positivi. Ogni forza attraverso innumerevoli trasformazioni stringe e snoda infiniti legami. Male e bene sono concetti assolutamente poetici, sono illusioni e non realtà assolute. Il mondo esterno è il mondo delle ombre, soltanto in noi è la eternità con i suoi mondi: il passato e il futuro. La natura o la vita assoluta è l'immanente godente, lo spirito è il trascendente. Il mondo è la sfera dell' imperfetta unione dello spirito e della natura. L'essere morale è dovuto al loro perfetto indifferenziamento. Dio nella sua essenza si realizza incessantemente. Come il puro cielo vivifica il mondo così il puro spirito anima il mondo. Dio moralizza il mondo unificando vita e spirito. Tutto deve diventare cielo, tutto diventare spirito, tutto diventare virtù che è la sintesi del primo e del secondo. Poichè nulla è inaccessibile allo spirito egli tenderà con ardore verso l'infinito e la poesia saprà con la sua grande arte innalzare l'uomo sopra se stesso. Il sentimento poetico è molto affine a quello mistico. Il poeta come il mistico come il filosofo saprà vedere l'invisibile e sentire l'insensibile. Ma poichè la moralità consiste nell'armonia dello spirito umano con Dio e filosofare è vera vocazione alla meditazione è arrivare alla idea madre delle cose è trovare il fondo dell'universo, il genio poetico e il genio filosofico più saranno divini più saranno simili e uniti a Dio.

Il me ideale si realizza attraverso il me naturale, o meglio il me ideale ed il me reale sono identici nella loro origine. Tornare a la causa vivente della nostra vita, riconquistare il paradiso perduto, ritornare allo stato d'innocenza che è lo stato di ispirazione e profetico, ecco la morale.

Chi non riconosce in questa forma di misticismo tutta la filosofia di Tolstoi e tutta la poesia di Giovanni Pascoli ?

Se Dio è al fondo della natura e noi abbiamo perduto il senso dell'unità originale che era in noi, ed ecco perchè la vita ci apparisce di miserie piena, bisogna sperare che il sentimento e l'amore ristabiliscano la solidarietà degli esseri e l'unità armonica e vivente dell'universo. La giustizia non è che la ragione nei suoi rapporti morali e una formula di equilibrio tra le forze contrarie da cui risulta l'armonia del creato. La nostra umanità è uno stato di preparazione, è il botton di rosa che dovrà ancora sbocciare. L'umanità deve raggiungere quella divinità che è racchiusa nel profondo del suo spirito. L'espressione di Leibnitz: « L'anima è lo specchio del mondo » contiene in sè questa verità. Di qui l'ottimismo storico.

L'unità del mondo e di Dio sarà ripresa, come vedremo dallo Schleiermacher e da Herder. La individualità vivente e la personalità umana saranno sviluppate de Schelling. La legge del progresso costituirà l'idea fondamentale e l'elemento costitutivo della filosofia dello spirito di Hegel.

Herder dice che la divinità ha in sè una sola forza essenziale, lo spirito, e questa forza è l'essenza e la forma di ogni esistenza dell'universo. Tutto ciò che è veramente in sè è questa potenza naturale ed infinita da cui derivano tutte le manifestazioni dell'interesse e della vita.

La fonte dell'intelligenza e del verbo, secondo il Faust di Goethe, il fondamento dell'esistenza spirituale, secondo Schelling, la forma immediata e la realizzazione prima dell'idea, secondo Hegel, costituiscono lo sviluppo e l'evoluzione di questo sistema.

La individualità è la coscienza del soggetto agente, e la sostanza Spinoziana era il principio dell'individualità, anzi la individualità perfetta nel suo genere. Dalla conce-

zione dell'immanenza si deduce rigorosamente il progresso assoluto e lo sviluppo storico della umanità. La unità radicale del razionale e del reale crea l'ordine logico e l'ordine cronologico. Dalla necessità universale si deduce la infinita perfezione, e questa legge di perfezione crea la legge del divenire, o meglio il divino che sviluppandosi rivela Dio.

Tutta l'opera dello Schleiermacher è una glorificazione della idea dominante il romanticismo: il sentimento dell'infinito vivente che si rivela ancora nella triste poesia del Leopardi. Egli tenta di accordare i due sistemi di Spinoza e di Kant e la soluzione è tutta raccolta nei « Discorsi della religione ». L'essere in sè è un'affermazione comune ai due filosofi, considerata come la ragione suprema dell'esistenza empirica e quindi il fondamento necessario di tutte le rappresentazioni possibili, e la religione nella sua fede è l'atto di unione dell'infinito e del finito. Essa ci eleva al di sopra della critica negativa e del sapere astratto e fonda lo sviluppo della natura e della umanità riunendo le anime fra loro e tutte le anime all'universo. È indipendente da ogni sapere determinato, da ogni autorità fissa e quindi anche dalla morale intesa come legge categorica e limitativa in formule morte. La religione è infinitamente superiore ad ogni conoscenza oggettiva e ad ogni canone giuridico. È il puro sentimento di pietà (*pietas:* amore) che suscita in noi la intuizione dell'infinito nel finito, dell'eterno nel tempo. Unirsi a Dio e all'eterno per una specie di coscienza immediata, ecco la religione. Questa è la unità del nostro essere con tutto l'essere indivisibilmente sentito al più profondo di noi stessi; è la sintesi e la comunione dell'individuo con l'universo, è la sola vita possibile, è la rivelazione essenziale dell'infinito che è in noi, è l'unità dello spirito con la natura, è la vera nostra ragione di vita.

Poichè nell'uomo si opera l'unione dell'infinito e del

finito, realizzandosi il più completamente possibile afferma Dio il più completamente possibile. La libertà è nello spirito che è la parte intima dell'uomo e il progresso morale consiste in una conversione dell'esteriore all'interiore. Quindi la moralità per essere completa e cioè vivente, e vivificante deve nascere nella religione.

Schlegel allargando questa tendenza crea la dottrina della scienza.

Se Dio è l'Ente spirituale infinito che tutto abbraccia, non può avere che pensieri e non già rappresentazioni: perchè la rappresentazione suppone un oggetto distinto dal soggetto, mentre nulla può esistere fuori di Dio.

Il non io non esiste per Dio. Se fuori della divinità esistesse un altro ente, essa non sarebbe il principio unico, supremo, infinito che tutto abbraccia nella sorgente dell'universo. Questa teoria è la vera teoria dell'arte. Nulla deve limitare la spontaneità creatrire dell'artista. L'autonomia interiore è la suprema caratteristica dell'uomo. Ma una lotta atroce fra l'idealismo e l'empirismo distrugge la bellezza olimpica di questa filosofia e Schlegel dimenticando l'identità dell'io libero col dovere giunge al cinismo della « Lucinda ».

Bisogna giungere al Gioberti perchè si rinnovi la interpretazione germanica evolutiva del sistema di Spinoza.

Io credo però che in tutto il pensiero tedesco chi abbia saputo divinare la verità raccolta nella filosofia dell'Ebreo sia stato Schelling.

Ma è necessario risalire a Kant e a Fichte.

Kant cercò di conciliare le due scuole opposte che si disputavano il campo della filosofia: il razionalismo e lo scetticismo. Togliendo al dogmatismo il metodo e la forma e allo scetticismo la determinazione dell'oggetto, considera cosa urgente esaminare l'intelletto e la ragione facendo la critica della conoscenza, non però psicologicamente, ma

gnoseologicamente. Se si considera l'idealismo trascendentale come il centro della sua dottrina e si interpreta la deduzione secondo questa, allora la sua dottrina è un idealismo assoluto; se si parte dalla introduzione della seconda edizione, esso è un razionalismo formale, se poi si guarda allo scopo della critica e si cerca di comprendere la relazione tra le due edizioni, allora è un criticismo ribelle al dogmatismo e d'accordo con lo scetticismo empirico.

Tutto il problema kantiano si fonda sulla conoscibilità filosofica a priori delle cose e non sulla esistenza di essa. Egli afferma che al di là della sensibilità non si può porre nulla di positivo. Le cose in sè considerate indipendentemente dalle nostre rappresentazioni, non possono essere conosciute da noi in alcun modo; quindi tutto il sapere umano è circoscritto fra i limiti della esperienza fenomenica. L'io stesso è un fenomeno come tutti gli altri oggetti sensibili. Le sensazioni sono il punto di partenza di ogni condizione, è vero, ma i fenomeni ci fanno necessariamente pensare a qualche cosa che esista in sè, ossia al noumeno. È necessario un assoluto incondizionato e immutabile che determini le molteplicità e la mutabilità dei fenomeni. Le mutazioni inerenti alle cose non costituiscono in alcun modo l'essere delle cose. Spinoza sostiene il nesso razionale del mondo reale, Kant invece prescinde dal mondo empirico e crea un mondo esclusivamente soggettivo. È necessario distinguere il mondo costruito dalle nostre rappresentazioni, da quello in sè. Gli oggetti esteriori sono pure rappresentazioni della nostra sensibilità, e queste formano la conoscenza fenomenica ed empirica che fuori di noi non ha alcuna realtà; ma il mondo in sè non è fuori della nostra intuizione. Nelle rappresentazioni dobbiamo distinguere una materia ed una forma: la prima dipende dalla sensazione, ma l'altra è una condizione soggettiva della sensibilità. La sensibilità, si afferma, non può

darci che fenomeni e non mai cose in sè; ma essendo essa una recettività deve a lei corrispondere un'attività che produca queste rappresentazioni. Questa attività è la cosa in sè che si contrappone al fenomeno. Benchè non possiamo dir nulla sulla essenza della cosa in sè, non possiamo negarne la esistenza, altrimenti mancherebbe la base del mondo fenomeno. Non bisogna eonfondere il concetto di sostanza Spinoziana con quello di cosa immutabile i cui diversi stati siano posti in unione fra loro dal semplice nostro pensiero per un bisogno della coscienza e per una connessione causale. Se il mondo fenomenico è il solo conoscibile e fuori di noi non esiste alcuna esistenza; se il mondo delle nostre rappresentazioni sensibili non ha una realtà vera, quale sarà la realtà? Se il noumeno è fuori della nostra intuizione pur essendo un concetto problematico, necessario e un concetto limite, con quale libertà esso si afferma se non esiste? Perchè parlare di un limite senza conoscere la cosa limitante è un non senso.

La rappresentazione di un limite implica una specie di coscienza di qualche cosa al di là del limite. Come possiamo noi parlare di cosa in sè, se ne ignoriamo la esistenza? E' un concetto creato puramente dall'intelletto oppure è la condizione sine qua non dell'esperienza? La cognizione non è piuttosto il prodotto di due fattori, l'uno soggettivo, l'altro oggettivo?

Se il pensiero si determina nell'essere, se non può agire che affermando un ordine assoluto di cose, l'oggetto che egli afferma sorpassa infinitamente la sua facoltà di affermare: esso è l'istrumento di una potenza che lo domina e lo governa. Ma qual'è questa potenza se non l'immanenza della ragione? Lo spirito per conoscere le cose deve stare con esse in relazione.

E' vero che può concepirle come oggetto della conoscenza e come realtà distinte, ma nella sua attività, con

sintesi originale, riunendo le rappresentazioni sensibili e regolandole attraverso il sistema logico nella sua coscienza, crea la verità. Il pensiero è il primo dato di ogni filosofia, ma la cognizione è sempre una sintesi. Lo spirito applica al fenomeno una idea immanente che sorge dal suo fondo. Con ciò non si vuol dire che soltanto il fenomeno, la parvenza della cosa è oggettiva e che tutto il resto è soggettivo. L'essenza pura della ragione è costituita dalle forme o dalle leggi del pensiero di cui l'esperienza è il contenuto. La cognizione è vera quando può reggersi e sussistere inindipendentemente dalla soggettività.

Kant afferma che l'io, soggetto logico, ha una esistenza primordiale ed condizione necessaria del pensiero. Io domando: con qual ragione egli afferma l'oggetto in sè se poi considera l'oggetto in quanto è pensato nella sua intera relatività in rapporto al soggetto pensante. Con qual diritto egli afferma una causa trascendente che in sè contenga l'insieme dei fenomeni se le sue categorie sono formulate nel tempo e la stessa categoria di causalità che egli prende come punto d'appoggio per uscire fuori del tempo è concepita nel tempo? Quando dice che il fenomeno è la manifestazione e la rivelazione di una realtà non cade in una contraddizione?

La verità non è fuori del pensiero, ma nelle leggi del pensiero; però non bisogna confondere la verità adequata con quella inadequata. Le forme a priori hanno un carattere di assoluta universalità e necessità perchè la verità è una.

Kant dice che le condizioni *sine qua non* dell'esperienza sono i giudizî sintetici a priori che servono a collegare i fenomeni. E poichè l'ordine e la connessione non possono provenire dalla sensazione, ma giacciono nell'anima, dunque, sono condizioni soggettive del pensiero. Questi sono possibili per l'applicazione delle categorie alle visioni pure del

tempo e dello spazio, o per dirlo, più brevemente, per lo schematismo puro de l'intelletto.

Questi giudizii ricordano quelli istruttivi del Locke. Le leggi della sintesi divengono leggi generali della natura fenomenica. Sicchè tutto il sapere umano si raggira in un circolo di apparenza senza aver mai il potere di uscirne. Spazio e tempo sono le due forme universali entro cui la ragione pura concepisce le cognizioni; ma sono forme puramente soggettive senza esistenza reale oggettiva; hanno una idealità trascendente considerate indipendentemente dai sensi, non hanno alcun valore e quindi una realtà empirica intesi come modi della nostra sensibilità.

Ma la distinzione che il criticismo pone fra i fenomeni e i noumeni, fra le due realtà fenomenica e neumenica, è completamente assurda. Tanto più assurdi sono i giudizî sintetici. Quando insegna Kant che nell'esperienza le percezioni si combinano accidentalmente e poi afferma che l'esperienza non è possibile se non per la sola rappresentazione della congiunzione necessaria delle percezioni, cade in una più complela contraddizione. Il giudizio suppone l'esercizio de l'attività intellettuale ed è un'analisi ed una sintesi della percezione. Come affermare la priorità di questi giudizî?

Le categorie kantiane sono le note essenziali e i coefficienti indispensabili dell'intelletto puro e l'elemento soggettivo tendente a dare unità al materiale grezzo della cognizione sensibile. Sono le funzioni della mente e la condizione soggettiva del pensiero. Ma si può osservare che la categoria presuppone una congiunzione ed una unità sintetica del vario. Un giudizio non sarebbe possibile mancando la unità sintetica originaria della percezione, cioè la unità di coscienza. L'esperienza dà una realtà oggettiva a le nostre cognizioni a priori e queste non sono forme rigide ma disposizioni e virtualità soggettive che sole rendono

possibile l'ordine nel vario de le sensazioni. Precedono quindi l'esperienza e sono necessarie e indipendenti nel nostro spirito. La classificazione kantiana è assolutamente empirica perchè manca il legame logico che intimamente congiunga l'esperienza a l'intelletto.

La ragione pura e la ragione pratica non sono due entità ma una sola e medesima ragione che dal suo fondo deduce le forme applicabili agli oggetti.

I concetti de la mente hanno una connessione universale e necessaria e rivelano questo loro carattere attraverso le rappresentazioni e i giudizî de l'esperienza. La forma a priori ha un significato cosmico e metacosmico ed è la base e il fondamento del nostro mondo sensibile e di quello della speculazione. Ma non bisogna confondere la forma o l'idea con il concetto o il giudizio. La nostra cognizione è il risultato di due elementi essenziali: la materia, cioè il molteplice, e l'elemento spirituale, la forma, l'unità e l'ordine del molteplice, che l'esperienza ne' suoi fenomeni particolari e accidentali non può dare. La cognizione per essere vera deve contenere un elemento universale e imprescindibile.

Da tutta questa teoria si deduce facilmente la identità assoluta fra il mondo morale e quello naturale. La morale è essenzialmente una metafisica della ragion pura, è l'azione incondizionata dello spirito che in sè integralmente si manifesta attraverso una necessità assoluta. Il rispetto del dovere è il solo motivo che deve suscitare l'obbedienza al dovere. Ciascun individuo è a sua volta soggetto e autore della legislazione universale. La società dev'essere intesa come un fine e non come un mezzo. Non bisogna però confondere la libertà vera, indipendente da ogni elemento empirico, che deve porsi a priori con la spontaneità cosciente che ne l'uomo è ancora una forma naturale ed

esprime il rapporto dell'essere pensante a le cose e che termina nella causalità assoluta della sostanza infinita.

Kant concentra la natura e la storia in una forma teologica ed afferma che lo sviluppo degli esseri e della specie umana si compie secondo una legge di finalità. Non bisogna affermare che la natura e la storia preparano la vita morale e la producono?

Chi bene osserva si ritorna così ad un nuovo spinozismo.

Da la dottrina del Kant i principali concetti furono fraintesi da suoi successori che non compresero bene la sua opera per la difficile lettura de' suoi scritti e per il suo esagerato formalismo e per la novità dei vocaboli e per le ripetizioni del pensiero sotto forme diverse. Egli aveva fatto rivivere e dare una nuova forza all'ontologia e i suoi successori, basandosi su l'idealismo trascendentale e su la intuizione che permetteva loro di cogliere l'assoluto come noumeno, ricostruirono l'antica metafisica.

La sostanza di Spinoza diventa l'io individuale di Fichte. La ragione, egli dice, è l'io, la coscienza di sè. Ciò che non ha coscienza di sè non esiste. La coscienza dell'io è qualche cosa di incondizionato, di indipendente dal mondo. Ha in sè la sua necessità e l'esperienza è un'attività dell'io. Le cose sono rappresentazioni della coscienza, e il non io è una forma dell'attività dell'io. Le cose esistono in quanto è la coscienza. La ragione consiste nella identità e nella indivisibilità dell'io e del non io: è il solo e vero essere: è la realtà vera. Se l'io cessa anche il mondo cessa di esistere. Il mondo è dunque un effetto dell'attività pensante, è una creazione dell'io. « Ogni realtà è un sogno di quel sogno ». L'io in sè, è inconsapevole della legge che lo determina necessariamente. Il me è il principio fondamentale della conoscenza. La verità non è al di fuori; è il genio umano che per espansione delle sue potenze crea la verità.

Il me dunque, è la forma eminente ed assoluta, e le cose sono relative al me. Il dogmatismo che parte da un fatto problematico, la cosa in sè, si riduce rigorosamente al fatto primordiale del me che si realizza attraverso le forme fenomeniche. Spinoza aveva detto che l'anima è l'idea del corpo, e Ficthe risponde che la verità è nella identità dell'idea con la cosa, è nella conversione obbligatoria de la idea in cosa.

La scienza vera per essere pienamente giustificata, deve rivestire una forma sistematica, ora l'affermazione del me è il vero giudizio sintetico perchè comprende in sè l'idea e la realtà.

Come si vede la concezione monista domina l'uno e l'altro sistema. Al panteismo ontologico si sostituisce il panteismo etico, al Dio spinoziano si sostituisce la legge morale. Come la sostanza di Spinoza è l'unità del pensiero e dell'estensione, il me di Fichte è la identità del soggetto e dell'oggetto. Come la sostanza di Spinoza si determina attraverso gli attributi e i modi, il me di Fichte, per una necessità di realizzazione, si determina attraverso il me teoretico e il me pratico. Come il Dio di Spinoza si realizza nel mondo, la legge morale di Fichte ha bisogno del mondo per realizzarsi.

La moralità è immanente nel mondo, la vita non è fuori de la vita temporale, al grado di perfezione corrisponde un grado di realtà, il male è una illusione, il bene è ne la pura affermazione del nostro essere e de la nostra attività spirituale, nella piena coscienza de la nostra destinazione.

L'essere in sè è la realtà infinita, Dio è l'essere perfetto e immutabile che si manifesta ne la esistenza; e poichè l'esistenza non è fuori de la rappresentazione intellettuale, e l'esistenza di Dio si identifica col sapere assoluto. il sapere sta a l'essere come l'immagine a l'originale. Il sapere

è dunque l'essere ne la sua forma e ne la sua coscienza, e l'amore è il legame de l'uomo con Dio, de l'essere e de l'esistenza, è la identità de la coscienza con l'essere, e la fonte di tutta la verità e di tutta la vita. L'idea di dover fare è correlativa a l'idea di dover essere: la libertà e il dovere sono inseparabili. L'imperativo categorico deve comandare a l'uomo di farsi libero ne la realtà come egli è libero ne la idea.

Dio è l'*ordo ordinans*, è la provvidenza immanente nel mondo per mezzo de la quale la libertà si indirizza al bene, e la religione è la credenza al regno di Dio sulla terra e il riconoscimento de l'ordine morale ne l'universo: è l'atto di fede che spinge la umanità attraverso il sentiero de la felicità.

Schelling trasformando l'idealismo di Fichte inclina verso l'ontologismo di Spinoza ed afferma il me assoluto non solamente come l'ideale che deve essere, ma come l'essere in sè che si manifesta in tutta la esistenza.

È la forza suprema del sapere e dell'azione, è la potenza infinita. Il me è lo spirito, è la facoltà conoscitiva e produttiva, è il fondamento del sapere. Infinito in sè traduce al di fuori in forme finite la infinità de la sua essenza: è dunque il vero, il reale, la ragione e l'essere. Spinoza aveva identificato l'essoluto con la natura; Kant aveva affermato la identità de le leggi che regolano i fenomeni e de le forme de l'intelletto, e Schelling identifica la natura con lo spirito creatore ne la infinità de le sue produzioni e riproduzioni. Il me puro è solo capace di intuizioni intellettuali, e quando questo me afferma la esistenza di un mondo superiore al mondo sensibile, afferma implicitamente l'azione assoluta del suo io. Tutta la evoluzione de la natura è ne lo sviluppo de la potenza creatrice del me: il cammino de le cose è la storia de la coscienza.

La ragione suprema di ogni esistenza e di ogni verità è nel me che l'afferma. Tutto è nel me e per mezzo del me.

Il realismo dogmatico che distinse sostanzialmente la natura e lo spirito, come potrebbe spiegare il fatto de la conoscenza se l'io non fosse in relazione col non io? Ogni essere vivente è un'idea che si realizza in sè e per sè. La realtà e la idea sono indivisibilmente uniti, aveva detto Spinoza, e Schelling risponde che la natura è l'oggetto necessario de lo spirito e riduce l'unità teologica de l'universo ad una unità ontologica.

Leibnitz aveva fondato la sua dottrina sul concetto di individualità affermando che il soggetto ne la percezione, rivela essenzialmente l'atto per il quale l'infinito si realizza sotto le forme innumerevoli del finito; e Schelling sostituendo a l'armonia prestabilita la legge di identità afferma che la storia de la natura è la storia stessa de lo spirito. La natura è lo spirito visibile; è come lo spirito soggetto ed oggetto, attività produttrice ideale (natura naturans) e sistema di prodotti reali (natura naturata) è un divenire infinito. Ogni stato del mondo è un atto del me e ogni atto del me è uno stato del mondo.

Interpretando la dottrina de la immanenza in un senso platonico, afferma che Dio è l'uno nel tutto e il tutto ne l'uno, è l'anima del mondo, la forza che crea il mondo, la natura eternamente creatrice. Cercare la prova de la sua esistenza è pazzia perchè noi sentiamo Dio come una doppia potenza ne le vicende de la nostra vita. L'io universale è l'unità dei due momenti: il reale e l'ideale, è la forza veramente creatrice che si identifica con l'amore infinito di sè stessa, è la volontà infinita che tende ad affermarsi. Il mondo non è che il prodotto e l'immagine di questa volonta infinita. Le potenze dell'io, reale ideale, sono assolutamente inseparabili, viventi attive e compenetrantisi in diversi modi secondo una legge di perpetua ascensione.

Una ragione divina è dunque immanente ne le cose stesse, e l'arte che è l'attività suprema dell'io, deve rivelare l'essenza intrinseca de le cose.

Schelling distingue ne l'assoluto l'ideale che è eternamente in sè, il reale che è determinato da l'ideale, e la forza mediante la quale l'ideale determina il reale. Si ritorna così all'idea creata e creatrice di Spinoza ripresa più tardi dal Gioberti. L'infinito è immanente nel finito, aveva detto Spinoza, e Schelling difende questa concezione energicamente contro le interpretazioni e le obbiezioni volgari denaturalizzanti. La divinità è ne la natura perchè l'essere come esistente e l'essere come principio de l'esistenza si suppongono reciprocamente e sono coeterni. L'unità de lo spirito, la identità, comprende in sè i contarî ne la loro opposizione concreta.

Ogni realismo è un idealismo, ogni idealismo completo è un realismo. Che significa la frase spinoziana: « Dio vede le cose in se », se non che Dio è il principio del realismo perfetto? Giustamente Spinoza, dice Schelling, aveva intuito che l'assoluto deve essere non dimostrato ma immediatamente affermato. La sola prova legittima de l'esistenza di Dio è la ontologica, perchè questa, a dire il vero, non è una prova, ma una semplice e immediata affermazione. Ne l'assoluto coincidono l'essere e il pensiero.

L'assoluto è una pura identità, anzi il principio de la identità degli esseri particolari: è l'unità perfetta infinitamente superiore a l'unità numerica perchè ha in sè tutto l'essere ed è la sola sostanza.

La unita sistematica del pensiero spinoziano si ricompone nello Schelling ne la sua intima logica. La soluzione che l'idealismo cercava ne la libera attività del soggetto e ne la realizzazione senza fine del dovere, era già ne l'affermazione spinoziana de l'essere pieno e dell'oggetto infinito.

Queste tendenze contradditorie seppe vincere lo Schel-

ling il quale afferma che il mondo visibile è l'espressione e la conseguenza de l'universo eterno. La filosofia de la natura si riduceva ad una filosofia de le idee, ritornando così a la formula spinoziana de la identità del soggetto e de l'oggetto. Platone aveva detto che il mondo è il prodotto di un artefice divino, Spinoza afferma che il mondo non è distinto da l'artefice, Schelling dice che il mondo è la forma assoluta che da sè stessa si realizza.

Il panteismo in lui si accentua maggiormente quando sostiene che l'universo è una rivelazione dell'assoluto e che la vita individuale è una negazione e una privazione de l'universale. Il concetto dinamico di Dio e de la natura s'innalza fino a la più alta speculazione.

A che si riduce tutta la moralità?

Schelling sostiene che la moralità vera è di rialzare ne la nostra esistenza l'essere assoluto che è in noi, e poichè l'essere assoluto è in sè una pura identità, l'uomo deve essere identico a sè stesso e cioè assolutamente uno, libero da ogni determinazione esterna fino a raggiungere le sfere de l'essere puro. Date a l'uomo la conoscenza perfetta di ciò che egli è ed egli saprà ciò che deve fare. La buona volontà è impotente se essa non è ragione e luce. È necessario che l'uomo sia buono teoricamente perchè lo possa essere praticamente. E' falso accettare, in nome de la ragione pratica, ciò che la ragion pura non può giustificare. Poichè la storia è una rivelazione divina, l'uomo deve realizzare questa sua divinità. Nella unità indistruttibile del suo essere l'uomo si identifica con l'assoluto.

Poichè l'essere infinito opera per il suo essere, l'essere finito deve agire con assoluta libertà, lontano da ogni contemplazione di modelli. Questa legge morale esprime la subordinazione del volere empirico al volere assoluto; lo spirito deve liberarsi da ogni limitazione e da ogni passività. La moralità non dipende da una legge formale che invi-

luppi ne la uniformità tutte le coscienze. La virtù è la identità immediata de l'anima con Dio, è ne l'amore de l'anima con Dio, è l'anima che assolutamente vive in Dio e per Dio. E' assoluta felicità perchè la felicità è ne l'affermazione de l'anima, ne l'infinito. La religione non è una vaga aspirazione o un vago sentimento, è l'unità assoluta del nostro essere e de l'essere, è ne la vita de l'anima ciò che l'eroismo è ne l'azione.

La filosofia deve quindi conoscere ogni individuo ne la totalità de l'essere, cioè ne la sua causa assoluta, deve condurre lo spirito a la coscienza di sè, a la spontaneità pura, e all'azione assoluta.

Da questa unità ed identità fu facile ad Hegel dedurre che soltanto l'idea poteva essere quell'una ed identica cosa a cui tutte le altre si riducono.

L'uomo, egli dice, non può pensare e parlare di una cosa che non sia oggetto del pensiero. Ma l'oggetto del pensiero è l'idea, dunque tutte le cose si riducono a l'idea. Le varietà dipendono da le varie forme che prende l'idea la quale è capace di diventare soggetto e oggetto, realtà e idealità, relativo e assoluto, e in questo divenire tra il nulla e l'essere consiste la propria essenza. Tutto quello che in vita è vero, grande e divino, è per l'idea quindi scopo de la filosofia è comprenderla ne la sua vera forma e universalità. Il regno de lo spirito è quello de la libertà, il regno de lo spirito esiste per la coscienza de la verità. ossia per la filosofia che rischiara l'idea. L'io e il fuori di me sono due aspetti del medesimo essere. Dio e il mondo, la materia e lo spirito, il soggetto e l'oggetto, si fondono in una unità. L'essere unico panteistico di Spinoza, l'assoluto di Schelling diventa l'idea per Hegel. Questa dapprima non crea altro che l'essere indeterminato che diventa natura, poi vita, poi acquistando coscienza di sè, spirito umano. L'idea è un dato a priori e le sue leggi e la sua essenza

è ne le dialettica de l'unità dei contrari. L'idea è tutto, l'essere e il non essere, la vita e la morte; quindi il mondo, l'uomo, la storia, lo stato sono attuazioni successive de l'idea.

Interpretando egli la dottrina de l'immanenza in un senso aristotelico afferma che l'assoluto non è la identità indeterminata, ma la identità de le determinazioni sempre più comprensive. L'assoluto è lo spirito infinitamente creatore, e poichè lo spirito ha in sè la verità, dovrà subire una evoluzione. Il metodo dialettico tende a raggiungere la verità ne la sua essenza interna e ne la sua forma speculativa.

Torniamo così a la legge della identità dei contrari divinata da Eraclito e ripresa da Cusano, Bruno, ecc.

L'idea ha ne la legge dialettica tutta la sua essenza. Dalla più vuota espressione, fino a la realtà vivente e infinita de l'universo, è sempre uguale a sè stessa in tutti i momenti, è sempre lo stesso spirito universale.

Le pure forme logiche sono il principio autonomo e causale del mondo.

Le determinazioni logiche sono reali e la realtà si identifica con l'idea.

La logica rivela i rapporti ideali racchiusi ne le cose e la filosofia è la suprema attuazione di Dio e segna il momento in cui Dio arriva a la intelligenza di sè stesso. Dio è lo spirito impersonale, è l'idea che si manifesta e vive ne la storia del mondo. È logicamente necessario, è il principio e il centro de l'universo. Tutta la verità consiste ne l'accordo de le nostre idee con i loro oggetti (formale) e ne l'accordo de l'oggetto con sè stesso, con la sua nozione (reale). Lo spirito segue un progresso che mai non si arresta e si eleva da la vita naturale a la vita cosciente, a la vita del pensiero. E' in sè infinito e si rivela come finito attraverso il tempo per raggiungere poi l'armonia del pensiero con l'oggetto, de la forma col contenuto.

Hegel difese il sistema di Spinoza da le interpretazioni grossolane e da l'accusa di acosmismo e ridonando la purezza e la grandezza a l'Etica affermava che soltanto Spinoza aveva avuta una idea netta di ciò che dovesse essere una filosofia. La sostanza non è l'abisso che tutto inghiotte, ma la identità pura de l'idea e de la cosa, non solo un principio di immediata realtà, ma ancora un principio di sviluppo e di manifestazioni, Spinoza aveva detto che il nostro dovere era quello di elevarsi alla negazione di tutto ciò che è finito e particolare per affermare la libertà de lo spirito, ed Hegel risponde che l'uomo deve sopprimere i limiti e le forme contingenti per realizzare la sua potenza interiore e rendere pratico il teoretico

Spinoza aveva detto che la libertà e la necessità non si contraddicono che nell'ordine del finito, ed Hegel sostiene che una libertà senza necessità e una necessità senza libertà è una concezione astratta e quindi falsa.

La libertà è una realtà essenzialmente concreta determinantesi eternamente per necessità.

Spinoza sostiene che l'assoluto è l'unità del pensiero con l'estensione Hegel dice che l'assoluto non è un principio sostanziale fisso ma un cambiamento senza riposo, una trasformazione senza fine, un progresso, costante infinito di una realtà che è tutta intiera transizione. Ed ecco come egli spiega il concetto di Trinità. Il Padre è l'Ente, la Sostanza suprema in ogni esistenza, un sinonimo de l'idea, l'astratto de l'universalità de l'essere in cui ogni esistenza determinata è logicamente contenuta. Il Figlio è la determinazione logica de la universalità. Lo Spirito Santo è la unità e la identità da l'universale e del particolare.

Il concetto di immanenza domina tuttavia profondamente anche tutto il sistema di evoluzione e tutta la dialettica di Hegel quando questi crea la filosofia de la storia che rivela lo sviluppo de lo spirito che domina pienamente lo sviluppo

de la natura. Lo spirito si afferma attraverso tre forme principali di rivelazioni: ne l'arte, ne la religione e ne la filosofiia.

L'arte è la espressione sensibile de l'idea, è l'unità immediatamente manifesta del fondo interiore e de la forma esteriore, è l'unione de l'infinito e del finito. La religione è il sentimento interiore che rivela il pensiero de l'assoluto, la filosofia è il pensiero di questo pensiero.

Ma la dottrina spinoziana de la immanenza tocca gli estremi ne la dottrina de lo Stato. Questo è la realtà de l'idea, è lo spirito divenuto visibile, è la volontà realizzata è il razionale in sè e per sè, è la suprema ragione de l'essere, è lo spirito che si realizza nel mondo con coscienza, il Dio de la terra. Ciò che è razionale è reale, ciò che è reale è razionale, e lo Stato si costituisce per una virtù interna indipendente da le azioni individuali.

Uno spunto spinoziano si rivela ancora ne la dottrina de la vita.

Tutto il problema morale si riduce al problema dell'essere, e si afferma che il dovere per il dovere è l'espressione suprema de la ragione. Noi dobbiamo determinarci unicamente per la conquista de la beatitudine, ogni sforzo deve essere diretto alla conquista de la felicità ch'è un bene, e poichè la verità suprema è la verità de la vita. ogni pensiero de la morte è funesto. La vita non deve essere altro che una costante e imperturbabile affermazione de la vita. La coscienza è un santuario inviolabile che nel suo foro interiore è assolutame libera, e l'uomo deve raggiungere la formazione e lo sviluppo della vita interiore.

Rapporto fra l'etica di Spinoza e l'ontologia del Gioberti.

Tutta la filosoffa orientale ha per sua prima base e termine fisso l'idea.

Pitagora la considera quale oggetto essenziale de la mente e da essa prende le mosse la sua filosofia. Questo principio immutabile e tuttavia inesauribilmente fecondo è il fondamento unico su cui Socrate e Platone creano i loro divini sistemi. A l'idea divinamente grande e eterna si deve la perennità de la filosofia. Essa è la causa de le esistenze, è la forza che crea gli esseri, è il vero e il perfetto. Non è scienza ciò che passa, aveva detto Platone; il fenomenale, il contingente, l'individuale non è dunque realtà. L'idea e l'essere sono identici dicono i neo-platonici. Ma le idee come le realtà derivan tutte da l'essere che è a sua volta la prima idea e la prima realtà. Ecco la identità universale: l'unità de l'essere ne la natura diventa l'unità di principio in filosofia. Le verità condizionali devono aver fondamento su una verità incondizionale ed assoluta.

Scoto Erigene aveva detto « Il movimento immutabile supremo de la bontà è triplice: sovra sè stessa, autocoscienza; ne la sua semplice moltiplicazione; ne la sua diffusione inesauribile che parte dal suo seno e vi ritorna. È la causa universale del tutto, o meglio è il tutto. Se la

intelligenza di ogni cosa è la realtà di ogni cosa, questa causa che tutto conosce è il tutto. Essa è la sola potenza gnostica... non vi ha nulla fuori di lei, essa sola è veramente ». Le idee di Scoto furono seguite da Amalrico da Chartres il quale affermò che il tutto è uno e l'uno è il tutto. Questo tutto è Dio l'idea è la medesima cosa che Dio. A lui fan seguito Guglielmo di Champeau e più tardi Davide de Dinan.

Ma già prima Salomone ci aveva detto che: *Omnis sapientia a Deo. Hic creavit illam in spiritu sancto. Quis rerum quae sunt magis quam illa est artifex? Cum sit una, omnia potest; et in se permanens omnia innovat.*

S. Anastasio *distinguit Logon divinum qui ab omnibus creaturis diversus, proprius et unicus Logos boni patris est, et Logum creatum qui in natura et in spiritibus invenitur.* I Padri della Chiesa: *Distinguunt sapientiam increatam et sapientiam creatam. Illa aeterna infinita.... haec finita vario modo in creaturis invenitur.* Nazianzeno così interpretò: La sapienza increata è la sapienza in potenza, quella creata è l'atto di questa potenza che muove i cieli, la terra e l'universo.

Ma Giobbe si domandava: *Unde venit sapientia?* e rispondeva: *Deus intelligit viam eius.* S. Gregorio identifica la sapienza con l'idea e conchiude affermando: L'idea è reale ma occulta nel seno de gli esseri. E il dottissimo Lapide dice: *Sapientia creata est idea exemplar et architecta omnium rerum creandarum.* Ma questa idea creata, principio, causa, architetto de l'universo, è poi creatrice: unica in sè diviene molteplice ne le forze e ne le opere di natura: ha in sè ogni virtù, è onnipotente, è una, è indivisibile pur contenendo una forza ed una perfezione indefinita, pur rimanendo stabile rinnova tutte le cose. Clemente d'Alessandria, per combattere l'errore de gli stoici ammise tre verità: Dio crea, Dio opera con la sua parola,

questa parola è creata e creatrice. Spinoza trova la forma de l'idea creata e creatrice e da questa direttamente dipende tutto il sistema ontologico del Gioberti.

L'idea, creata rispetto a Dio, creatrice rispetto al mondo, è la forza eccitatrice e motrice di tutto l'universo de la scuola pitagorica, è l'architetto del mondo dei platonici, è il seme di tutti i semi che imprime a la materia la infinita varietà de le sue forme, è la forza separatrice che dal caos trae la materia vivente e da la morte le molteplici forme di vita, di Empedocle, è la forza generatrice e madre di Plotino, è la forza de la natura che da l'interno dà forme e figura a la materia, la causa intermedia tra Dio e l'universo costituente e costituitivo de gli esseri di Bruno.

Mutate i vocaboli a questa idea e sarà l'Archeo di Van-Helmont, l'intelletto comune di Avverroè, la natura plastica che dà le forme a la materia grezza ed è il principio di organizzazione e conservazione di Cudworth, la causa strumentale attiva adoperata da la causa principale che è Dio di Le Clerck, La Monade di Leibnitz le cui mutazioni derivano da un principio interno, la ragione obbiettiva di Cousin che per sè stessa non tocca l'ente direttamente ma per mezzo de la verità che creata da Dio è la rivelazione perpetua ed universale di Dio a l'uomo, è l'x e la virtualità del Bouterweck, il rapporto tra l'essere e il conoscere di Krug, il carattere determinante B del Bardili, è l'Ente vuoto di Herbart che diviene realtà unendosi a la materia, e l'Ente vivo di Solger che dà vita e moto a la materia.

Le idee diventano per Samuele Clarke leggi eterne ed immutabili stabilite da Dio Creatore per le quali le cose hanno una certa natura e certe relazioni tra loro concorrenti a l'armonia de l'universo. Ciascuna cosa ha le sue forze che la rendono atta ad operare su le altre, e l'idea

La Relazione relativizza i relativi

è questa forza dipendente a la legge che a sua volta è dipendente da Dio.

Dio è l'Essere ideale, dice Rosmini. L'Essere ideale è una entità sui generi, di natura tutta particolare e non si può confondere nè col nostro spirito, nè coi corpi, ne con altra cosa appartenente al mondo reale. L'essere ideale, l'idea, è una entità verissima e nobilissima, è la verità. Questa verità dovrà essere eterna, necessaria, non può concepirsi potenza alcuna che valga a disfare la verità.

L'Ente crea (con l'idea) le esistenze, afferma Gioberti; Dio, l'idea e l'universo sono ne lo stesso rapporto che la causa, il mezzo e l'effetto.

Le tre idee fondamentali di tutto lo scibile sono l'Ente la Creazione, l'Esistente. La creazione è il nesso fondamentale di entrambi e collega il contingente col necessario per mezzo de l'atto creativo. L'ente e l'esistente sono due concreti e lo spirito nostro li afferma ne la loro concretezza per mezzo de la percezione. Con questa l'uomo coglie l'idea in due modi, come esemplare divino ne l'intuito de l'Ente assoluto e come copia esemplata sul divino modello in virtù de l'atto creativo. Ammessa l'ipotesi de l'idea creata e creatrice non è più differenza fra l'ontologia e la filosofia de gli Accademici, dei Neoplatonici, dei Panteisti, tra le nature plastiche e le Monadi Leibnitziane e l'Ente reale del Rosmini.

L'ontologia muove da l'Ente. Se il necessario non può derivare dal contingente, l'infinito dal finito, l'assoluto dal relativo, la causa da gli effetti, il principio da le conseguenze, è assurdo voler supporre che la legittimità de la cognizione ideale derivi da le impressioni e da le sensazioni.

E' assurdo fondare le idee sui fatti. Tutti gli errori de la filosofia derivano da questo principio, osserva Spinoza. Dio, l'Ente primitivo, infinito, unico ne la sua essenza, svolge la pienezza infinita ne la creazione, senza la quale

non potrebbe rivelarsi. Ma questo svolgimento è infinito come il suo essere. L'idea o intuizione di Dio è una conoscenza immediata in noi. La ragione ritrova le relazioni de le cose col primo ente, spiega il mondo reale e fenomenico e comprende che noi apparentemente viviamo nel mondo, ma in verità viviamo in Dio.

L'Ontologia può così definirsi la filosofia de la idea. Il vero è il reale, è l'essere; il primo vero è il primo Ente: il primo vero sarà il primo ontologico. Nel giro reale si ha una immensa catena di cause e di effetti, e queste cause costituenti altrettante realtà hanno radici ed origini in una causa prima, assoluta, infinita, eterna, fonte prima del reale e del vero. Sorge così l'idea che l'ente primo ha con altri che ne dipendono un legame di connessione. Gioberti identificando il primo ontologico col primo psicologico, il primo essere e il primo vero, crea il primo filosofico.

S. Tommaso, aveva scritto: *Deus est in rebus creatis per potentiam, in quantum omnia eius potestati subduntur; est per praesentiam in omnibus, in quantum omnia sunt nuda et aperta oculis eius; est in omnibus per essentiam, in quantum adest omnibus ut causa essendi. Ubicunque opêratur, ibi est. Deus est anima et mundum intuitu, motu et ratione gubernat.*

Cousin confuse i termini de la formula e non seppe distinguere l'Ente assoluto in cui tutto esiste, l'idea esterna de l'esistenza de le sostanze create e le esistenze medesime di queste sostanze. Gioberti invece afferma che l'Ente è presente ed intimo a le cose poichè le crea di continuo. Le idee eterne e archetipe degli oggetti creati e possibili sussistono ne l'Ente assoluto. Le idee realizzate, cioè le sostanze create con tutte le loro modificazioni benchè dipendenti da l'Ente e da le idee, non sono esse idee nè Ente. Si afferma così l'unità de l'Ente, come Spinoza aveva affermato l'unità di sostanza, come S. Tommaso aveva affermato l'unità di Dio.

Questa idea di Dio diventa il centro e la sostanza del sistema filosofico del Rosmini, e l'Ontologia diventa Teodicea.

Non può apprezzare le cose se non colui che ne conosce l'essere (Aristotele), conoscendo l'essere de le cose noi potremo conoscerne le relazioni (Smith), conoscendo le relazioni potremo concepire l'ordine e l'armonia universale (Marco Aurelio), uniformando i nostri pensieri e le nostre azioni a l'ordine universale e a la grande armonia de l'universo noi saremo perfetti (Zenone), essendo perfetti opereremo il bene ed operando il bene produrremo insieme a la nostra la felicità de la società, de la famiglia e de lo Stato (Confucio). L'Ontologia è dunque la scienza fondamentale e madre; è la filosofia prima (Bacone, Cartesio), è la scienza de le scienze (Fichte), e si identifica con la Protologia del Romagnosi.

Rosmini ideò il sistema de l'Ente possibile assoluto che non può confondersi con lo spirito nè con alcuna modificazione di esso perchè uno ed increato. E' l'essere manifestante e tutti gli esseri non sono che l'essere stesso manifestantesi variamente; contiene l'essenza de gli esseri finiti indeterminatamente e questi non sono modi de l'Ente se non in quanto si uniscono a le loro essenze per via di sintesi mentale. Questo Ente si manifesta attraverso le tre forme essenziali: idealità, realtà, moralità, e cioè: intelletto, sensazione, accordo fra idealità e realtà. Dio è la unificazione infinita delle tre forme ed è assolutamente buono. La bontà ne gli esseri è in ragione diretta del rispettivo grado di realtà, e la morale consiste nel rispettare gli esseri secondo il grado di realtà che essi contengono. Quindi la filosofia si identifica con la ontologia.

L'idea, dice Gioberti, è la intuizione de l'Ente e il fondamento reale e conoscitivo de le cose sensibili. Queste sono individualizzazioni de le idee eterne e universali, e

la creazione è eterna e immanente ne le cose. La verità, l'idea, è l'ente stesso e tutto l'universo è una rivelazione di Dio. Tutte le esistenze sono segni de l'idea creata e creatrice. Con questi segni Dio parla a l'uomo che comprende, percepisce e intuisce la stessa idea che è ne la mente di Dio. Ma le idee sono in noi e si generano in noi per il rapporto che l'anima ha con l'oggetto. Come l'idea creata e creatrice, che è la forza primiera, dà l'essere a la materia. così l'oggetto, essere creato, dà l'idea a l'intelligenza. L'idea, esemplare ne l'ente ed esemplato ne l'esistente, è il vincolo e l'anello di comunicazione fra il creatore e la creatura. L'anima non potendo veder l'Ente in sè l'ammira ne le creature che rispecchiano le idee di Dio e da queste si eleva a Dio.

Gioberti ammette la obbiettività de la sensazione e dice la percezione una modificazione interiore, ma sostiene che l'essenza del fatto non può dedursi da la semplice percezione. Ciò che per il sensibile è la percezione per l'intelligibile è l'intuizione. Come la percezione non crea l'oggetto de la rappresentazione così la intuizione non crea la verità la quale è un prodotto de l'idea e l'uomo la intuisce. Conoscendo Dio, che è l'idea prima, io posso dedurre da lui tutta la verità.

Il Criticismo aveva fondato la conoscenza su la ragione che impone le sue forme ai fenomeni; l'Ontologia trova il centro in Dio da cui viene un riflesso a la ragione che quindi è universale, incondizionata, fondamentale.

Krug dice che non è possibile sapere senza l'essere mentre l'essere è possibile senza il sapere. La sintesi del sapere e de l'essere crea il sintetismo trascendente. L'essere de le cose fuori di noi non è immediatamente certo nè dimostrabile: è oggetto di fede. La filosofia dunque deve armonizzare l'idealismo e il realismo.

Bardini invece afferma che la filosofia deve trovare il

fondamento de la conoscenza razionale e cioè deve rapportare il pensiere come pensiere, nell'applicazione come applicazione, al pensiere stesso come pensiere.

L'idea esternata diviene forza che determina la materia di sua natura indeterminata e il pensiere del pensiere è Dio, è l'Ente assoluto. Il mondo reale, la creazione, è l'attuazione del mondo intelligibile, è l'azione de l'Ente fuori di sè. Si ritorna così al Gioberti, o meglio allo Spinoza.

L'ultima cosa che è ne la nostra conoscenza è l'essenza de le essenze.

Sia questa rappresentata con A. — A^2, Dio, non può divenire oggetto essendo il pensiero che genera il pensiere, il creatore del pensiero. Egli dunque suppone una materia che chiamiamo C ed un carattere che determina la materia in sè indeterminata che crea la realtà B. Chiamiamo -B il carattere che ha la possibilità. B entrando in azione con C produce il determinato, la realtà individuale concreta che chiameremo b. b. è sempre unito a B-B. Adunque B-B più b sono i momenti de l'essere. Modificando queste formule si spiegano i diversi obietti de la conoscenza.

La filosofia de la natura è la scienza de l'eterna trasformazione di Dio nel mondo, de la composizione de l'assoluto in una molteplicità di fenomeni, scrive Oken. Ne l'assoluto sono due tendenze: quella di porsi e quella di sopprimersi. Dio crea eternamente perchè ha eternamente coscienza riflessa. Un corpo de la natura è un pensiero divino, solido, cristallizzato.

L'uomo incarna l'idea di Dio e può imitare Dio nel sopprimere le creature. L'arte de la guerra è quindi l'arte suprema, sublime, divina.

L'eroe è principe, è Dio.

Rapporti fra il razionalismo, il materialismo l'idealismo e la filosofia di Spinoza.

La filosofia moderna tendeva ad emanciparsi dal dogma, a scuotere il principio di autorità ingombrante, a sottrarsi da ogni controllo, a creare una reazione alla Scolastica che era il trionfo del formalismo e voleva dare una interpretazione razionale de la natura e dei destini umani. Affermava che il pensiero è il fondamento di ogni speculazione da cui può dedursi la spiegazione del mondo. Dato un principio generale svolgere da esso in ordinato sistema le conseguenze attraverso una deduzione logica rigorosa e severa. Dedurre da la ragione e dal pensiero non solo la forma ma ancora la materia di ogni cognizione, non solo le regole logiche e le leggi de la intelligenza, ma tutta la varietà de gli oggetti che compongono l'universo, il mondo de la natura e la natura de lo spirito. Tutto quanto esiste è il prodotto del pensiere il quale è identico all'essere anzi è l'unico vero essere. Dio stesso è pensiere e la creazione è il movimento dialettico di questa potenza assoluta. Ciò che viene da la ragione è logicamente necessario: non basta che una cosa sia: bisogna che essa sia tale senza poterne pensare il contrario. E' accidentale, apparente, effimero e relativo tutto ciò che è il portato de la cognizione empirica, mentre una cosa è realmente tale quando il pensare il contrario si palesi logicamente impossibile.

La ragione pura, spogliata da ogni effetto di osservazione e di esperienza è il criterio sicuro, assoluto, indispensabile di verità. Il pensiero in sè, indipendentemente da ogni cognizione sperimentale, costituisce il principio de la filosofia pura. La conoscenza a posteriori non ha il carattere di una necessità logica. La verità deve dedursi da la ragione, perchè soltanto la ragione è la fonte e il fondamento di verità. La ragione umana può staccarsi da tutto ciò che esista fuori di essa mediante le astrazioni e fingere che essa sola esista: quindi la certezza consiste in ciò che non solo non può essere negato ma che non può essere nemmeno pensato siccome diversa da quello che è.

Il razionalismo ne la sua intrinseca espressione è dunque l'affermazione aprioristica della realtà del pensiero. La ragione può negare a suo piacere il mondo, può astrarre da tutto ciò che cade sotto i sensi, ma non può nè potrà mai negare sè stessa o astrarre da le sue leggi.

Marco Aurelio aveva detto: Chi pensa non è un nulla nell'universo se il suo pensiero abbraccia tutto l'universo. Di qui la dottrina antropocentrica. Teodoro Jouffroy sentiva il vuoto di questa filosofia, perchè egli diceva i filosofi si occupavano con molto ardore de la origine de le idee e lasciavan da banda l'uomo, Dio, il mondo, le relazioni che li uniscono, l'enigma del passato e i misteri de l'avvenire. L'anima sua esiliata dal cristianesimo affogava miseramente. Ma Spinoza seppe darci un sistema profondamente bello, olimpicamente grande, serenamente buono in che le anime naufraghe troveranno un porto sicuro.

L'idealismo non riconosce altra realtà all'infuori del me e de le idee indefinitamente varie di questo me. Io non nego l'esistenza degli oggetti esterni che vedo e che tocco, ma nego che abbiano una esistenza indipendente da la mia coscienza e che siano immagini esistenti fuori di me.

Io combatto il realismo volgare. Non dico che il conte-

nuto e la forma de l'essere non ha alcun valore reale perchè solo un prodotto de la nostra astrazione, nè che il mondo sia una costruzione logica esclusivamente mia, senza alcun rapporto con l'ordine reale. Ma mi domando: Quale realtà ha la percezione fuori de la nostra coscienza? La percezione ci dà la conoscenza immediata del mondo esteriore, ma per conoscere la cosa in sè non deve ella esistere ne la coscienza? *Nemo dat quod non habet.* Essendo la percezione sensibile un atto de lo spirito non può condurci fuori de lo spirito. La cognizione è dunque il prodotto de la percezione interiore ed esteriore perchè gli stati corporei sono in intima connessione con gli stati psichici.

Hartmann dette ai tre vocaboli: immanente, trascendente e trascendentale un significato gnoseologico distinto dal metafisico, e chiamò: immanente il contenuto immediato de la coscienza, trascendente il mondo fuori de la coscienza, trascendentale l'immanente pensato in relazione ad un trascendente. Sicchè la realtà oggettiva è un trascendentale, cioè un immanente de la coscienza pensato in relazione ad un trascendentale fuori di esso.

E' assurda quindi ogni opposizione materialista. Il materialismo deve la sua origine alla esagerazione del metodo a priori e al soggettivismo germanico ne le costruzioni de la natura e de la storia. Esso crea un gran distacco tra la filosofia e le scienze naturali. Ma questa reazione ribelle alla metafisica era sempre una metafisica che ogni cosa voleva studiare attraverso la materia e la meccanicità. Aveva spogliato lo spirito de la sua originale energia e l'aveva creduto un rispecchiamento de le relazioni esteriori dimenticando l'unità e l'attività unificatrice dello spirito che è tutta sua e non proviene dal di fuori. Su la relatività de la conoscenza si fondò tutta la dottrina del realismo energetico, ma più tardi si fu costretti a ridonare il valore a la percezione che è l'unica mediatrice tra l'essere e il sapere.

L'attività del pensiero non si limita a togliere le contraddizioni ma produce le rappresentazioni che sono relazioni e modi del sapere.

Si ritorna così a la identità del contenuto con la forma primitiva del soggetto senziente. Il Positivismo e il Materialismo negando la possibità de l'assoluto, l'affermano.

Si ritorna così a la filosofia pura o Metafisica che aveva per Aristotele il compito di ricercare il reale, la ragione ultima e l'essenza de le cose col metodo dialettico deduttivo partendo da l'ente necessario e perfetto. Sono ingiuste le critiche fatte da Locke e da Hume dichiarando la nullità de le cose inaccessibili a la mente. L'inaccessibile, l'inconoscibile non sono idee a cui dovranno corrispondere assolutamente realtà concrete?

Si potrebbe avere l'idea di una cosa che non esiste? Non si cade qui in una contraddizione che abbatte tutto il sistema del sensismo? Negando dogmaticamente ogni conoscenza metafisica, distruggendo tutti i bisogni de lo spirito umano non si creava una nuova metafisica?

Il materialismo afferma la natura intelligibile lasciando da parte l'intelligenza e il potere costitutivo del pensiero. Ma la scienza non è spinta sempre da un'idea dello spirito, da una idea direttrice, da una idea forza e cioè filosofica? La scienza è inseparabile dalla coscienza dell'io. Si afferma una unità biologica in tutto il creato, una certa parentela fra tutti i viventi del creato ed una comunanza di caratteri fondamentali. Ma in che modo? Per esempio la vita affettiva percepisce dolori e piaceri; ma questi non sono rappresentazioni nè riproduzioni nè la coscienza è puramente e semplicemente l'insieme delle rappresentazioni. Si dice che vi sia non una distinzione assoluta tra il mondo della veglia e quella del sonno ma semplicemente una differenza nel grado di vivacità e di coerenza. Ma cosa è il sonno?

Legge è il rapporto di rassomiglianza tra i fenomeni. Ma ogni cosa ha un elemento suo proprio che la differenzia da un'altra. Benchè la scienza riconduca alla legge comune delle vibrazioni il suono e il colore tuttavia il suono non è il colore. I fenomeni che collegano le cose, le loro generalità e le loro particolarità mentre servono a spiegarci qualche cosa sono essi stessi un *quid* inesplicabile alla scienza. Ciascun fenomeno è il punto d'incontro di una infinità di condizioni di rapporti e di leggi. La scienza saprà darci la unificazione dei fenomeni e la sintesi adequata? Si afferma ancora che non esistono che fenomeni e che le leggi siano una forma costante di questi fenomeni. Ma il fenomeno è una apparenza mobile e fuggente che esiste in quanto è rappresentazione.

Noi possiamo constatare delle rassomiglianze e un certo ordine di fatti ma senza essere sicuri che questo ordine sussista. Il fenomeno implica una relazione con noi e con altri fenomeni, sono varietà di una unità: Un fenomeno isolato è impossibile. Come spiega il materialismo queste verità? I fisiologi riguardano i fenomeni della vita affettiva sotto l'aspetto obbiettivo attivo e sotto l'aspetto soggettivo passivo. Ma come spiegano la tendenza e l'arresto di un movimento?

I fisiologi hanno rappresentato la coscienza come un cerchio dal cui centro partano tanti raggi: ogni sensazione centrifuga e centripeta segue sempre il raggio. Se l'azione centripeta è determinata da un oggetto esterno come spiega il fisiologo la riflessione dell'onda nervosa centrifuga che determina la reazione? Ciascuno di noi è indivisibilmente, senza la minima contraddizione, materia bruta anima vivente persona morale; necessità finalità e libertà. Queste tre distinzioni non sono tre specie di esseri ma tre fasi inseparabili di uno stesso essere. Per il parallelismo o piuttosto per identità assoluta tra l'ordine del pensiero e quello del

reale ogni atto intellettuale presuppone la conoscenza più o meno completa di un meccanismo materiale, il sentimento di una unità armonica e organica, la libera affermazione della libertà come ultimo fondamento ed essenza di ogni realtà.

Ma, si domanderà, esiste una identità tra i fenomeni vitali e psichici?

Oppure esiste una energia superiore all'energie fisiche e chimiche?

I fenomeni biologici così complessi e delicati sono semplicemente meccanici? Come spiegare i due aspetti della vita: Statica e dinamica? Il concetto di energia, come tutti i concetti in genere, non è puramente astratto? Considerare il mondo sotto il rispetto dei fenomeni è considerarlo da un punto di vista particolare e non generale, soltanto sotto l'aspetto momentaneo e non essenziale. L'attività psichica, che è la fonte prima di ogni attività non è attività logica? Se gli organi hanno fra loro una correlazione, una influenza reciproca, hanno essi una finalità? ed allora esiste una gradazione di coscienza in una coscienza universale? Come spiega il materialismo la complessità dei fatti di natura? la differenza tra psicologia strutturale e funzionale? Come spiega la scienza le differenzazioni e le associazioni, l'alzarsi e l'abbassarsi della soglia di coscienza, lo sdoppiamento la deviazione e la disintegrazione, l'impulso e la inibizione, la tensione e la stanchezza, il flusso e il livello, la psicastenia e la iperestesia, il metabolismo e la suggestione, la bulimia e la dromomania, e infine la potenza dinamogena. del pensiero sulla plasticità del corpo? Se nulla può aver luogo senza una preliminare azione cerebrale, mi saprebbe dire lo scienziato come l'azione cerebrale possa aver luogo? Il corpo non è piuttosto una condizione limitativa dello spirito? La nostra vita intima è una funzione della famosa materia grigia e delle circonvoluzioni cerebrali o non piut-

tosto « la vita come una cupula di cristalli dai vari colori adombra il bianco fulgore della eternità? » Il cervello da al nostro essere la materia prima della coscienza o non piuttosto la coscienza preesiste come entità? La materia eterna è la sola realtà del mondo oppure l'unico pensiero infinito è la sola realtà in questi milioni di correnti finite di coscienza? La funzione è una semplice variazione: le variazioni sono fisicamente omogenee, ma il cervello e la coscienza, la secrezione del cervello ed il pensiero sono termini di natura assolutamente eterogenei. Anche gli stati d'animo sono dei semplici punti di vista; l'essenza non si può scorgere dal di fuori. Se dalla periferia penetro nel centro, se cerco in fondo al mio animo il mio io, una forma cioè costante e durevole, trovo tutt'altra cosa. L'analisi rivela elementi già noti i punti di vista successivi e si ferma alla forma sensibile delle cose ed anche quando si studia di ricondurre le complesse alle più semplici, la conoscenza che ne deduce rimane incompleta. Nella successione de gli stati, gli uni si prolungano negli altri attraverso sfumature e gradazioni insensibili, ciascuno contiene quello che lo precedette e racchiude nello stato virtuale quello che dovrà seguirlo e tu non sapresti determinare dove l'uno cominci e l'altro finisca. Ricollegando una serie di sensazioni e di rappresentazioni, che sono aspetti parziali e frammenti delle cose, non può determinarsi che una ricostruzione artificiale e schematica: l'unità che si sprigiona indefinitamente, nel suo perpetuo divenire, sfugge all'osservazione sensibile. Le scintille non danno che bagliori fugaci, la chiara luce meridiana della verità è nel profondo.

Assoluto è sinonimo di perfezione e non può essere dato che da una intuizione che penetrando nel fondo degli esseri esprima ciò che è inesprimibile al di fuori. Filosofia è intuizione, è ritorno dello spirito su sè stesso, è penetrare nell'unità dell'universo fondendosi di nuovo nel tutto. Si ritorna così al concetto Spinoziano idealistico.

I dogmatici che negano l'inconoscibile cadono in una contraddizione affermandolo e rivelandone un carattere: quello della inconoscibilità.

Spencer era costretto a mantenere il concetto dell'inconoscibile per rendersi conto di ciò che era irriducibile al meccanismo. Definisce l'inconoscibile un essere trascendente assoluto indeterminato, un potere infinito. la forza persistente; sicchè il mondo è la manifestazione dell'assoluto. Sostituendo all'evoluzionismo meccanico l'evoluzionismo psichico si ristabilisce la filosofia idealista. Il materialismo nella sua sconsolata ricerca di risultati pratici non ci dà alcuna garanzia per i nostri interessi ideali e morali. L'ordine morale eterno è profondamente sentito in noi e il materialismo è negazione di ordine morale eterno, uccisione di speranze ultime. I positivisti i quali son caduti nella stessa dottrina monistica affermando la realà manifestantesi sotto i due aspetti; coscienza e materia, aspetti irriducibili fra loro e che si confondono con gli attributi fondamentali del Dio Spinoziano: estensione e pensiero, affermano gl'istinti sociali nell'uomo, la morale del dovere, la necessità della giustizia. Affermare tali astrazioni non è fare della filosofia? Non è trascendere dal fatto fisico al fatto psichico?

Il soggetto pensante trova questi rapporti ma in che modo? Quale relazione è fra il mio spirito e quello degli altri esseri? La Filosofia tende a ristabilire l'unità concreta della natura col pensiero, il ristabilimento integrale del concreto. Lo sforzo verso la piena conoscenza del mondo e e cioè verso la piena coscienza di sè sono punti di vista inseparabili. La scienza non può giungere a questo.

Le scienze naturali non ci possono condurre ad una sintesi essendo esse analitiche. L'armonia nei fattori e l'unità ne la varietà spetta a la speculazione sintetica in che materia e forma si uniscono. Il merito de la metafisica sta nel

suo significato etico, ne l'armonia estetica e nel compimento architettonico. « È un prodotto di bisogni etico-estetici, è la religione dei dotti » (Schopenhauer).

La filosofia non è soltanto la scienza de l'intelligibile e de l'invisibile (Platone), de l'essere, de l'assoluto e del principio supremo de l'universo (Aristotele), che sta nel fondo di tutta la realtà (Hegel), non è una meccanica de l'intelletto che passando da l'effetto a la causa, dal visibile a l'invisibile tende a la ricerca dei supremi veri (S. Tommaso) da cui possa dedursi con chiarezza ed evidenza tutta la conoscenza (Cartesio).

Non si riduce a una critica de lo spirito umano (Kant), nè si restringe a una dottrina di valori umani (Guterleher); a l'arte del vivere (Cicerone), a la norma de la vita (Seneca), a la *diuturna admonitio quae perpetuum sapientiae amorem conciliat* » (Clemente d'Alessandria), nè è soltanto la maestra di virtù che investigando i segreti de la natura forma i costumi e tutta la vita a somiglianza de l'ordine celestiale. Non è una morale universale dei popoli fondata su la natura e su l'ordine eterno de le cose (Marco Aurelio). La filosofia è la rivelazione agli uomini del divino che regna nel loro spirito e ne l'universo. Una filosofia che non imprima un movimento a la umanità non è filosofia; come una filosofia che imprima un movimento contrario a l'umanità è una falsa filosofia (Lerminier).

Ogni sistema di filosofia tende a risolvere i massimi problemi sollevando qualche lembo del velo misterioso che nasconde la verità, ed è falso l'affermazione che nulla spiegano i sistemi (Bouterweck, Herbart) che la filosofia del savio è il suicidio (Novalis) o che a l'uomo non resti altro che la fede (Fries).

L'anima è l'immagine de la divinità (Herder), l'immagine di Dio ne l'uomo è la sola fonte di ogni conoscenza del vero, come di ogni amore del benè (Jacobi), quindi il

primo problema de la filosofia è la restaurazione de l'imagine divina nel mondo (Schlegel).

La filosofia è l'anima de la civiltà (Gioberti).

Hobbes, a cui si può dare il terribile epiteto di ateo, aveva detto che esiste soltanto quello che è fatto di materia e che Dio è una vuota astrazione; Bacone, padre de la scienza moderna, risponde invece che la filosofia superficiale ci allontana da Dio, ma la filosofia profonda ci riconduce a lui; Spinoza, il più grande, il più buono dei filosofi, in che veramente la sapienza si identifica con la bontà, dice espressamente che la filosofia è conoscenza completa di noi, è vita umana ideale, è felicità; è un sistema di valori ascendenti gradatamente da le infime forme de la natura verso la pienezza de la vita spirituale: è la ricerca del divino che è ne l'universo.

Roma, Maggio 1912.

Sapienza = DIO = Bontà

FINE.

BIBLIOTECA DELLE FACOLTA' DI LETTERE E FILOSOFIA TORINO

E47887 | 29

816081

INDICE

PREFAZIONE	Pag. VII
INTRODUZIONE	» XIII
Cartesio, Malebranche, Spinoza	» 1
Il metodo di Spinoza	» 9
L' idea di sostanza	» 16
La sostanza è Dio, Dio è infinito, e l' infinito esiste	» 26
Caratteri di Dio	» 31
Il panteismo di Spinoza	» 41
Attributi essenziali di Dio	» 52
Pensiero ed estensione	» 58
Rapporti esistenti fra gli attributi e le loro modalità	» 64
Rapporti fra anima e corpo	» 70
Dottrina della conoscenza. — Origine delle idee	» 75
I tre gradi della conoscenza	» 84
Il bene è il vero	» 109
La felicità è nella sapienza	» 117
Cause ed effetti	» 122
Tempo e spazio	» 126
Libertà e necessità	» 129
Sentimenti	» 138
Morale. — Rapporti con la sapienza, con la religione e con lo Stato	» 151
Il sistema di Spinoza attraverso il pensiero francese, inglese e tedesco	» 159
Rapporto fra l' Etica di Spinoza e l' Ontologia del Gioberti	» 189
Rapporti fra il razionalismo, il materialismo, l' idealismo e la filosofia di Spinoza	» 197

BIBLIOTECA DELLE FACOLTA' DI LETTERE E FILOSOFIA
TORINO